历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

STUDIUM DER THEOLOGIE

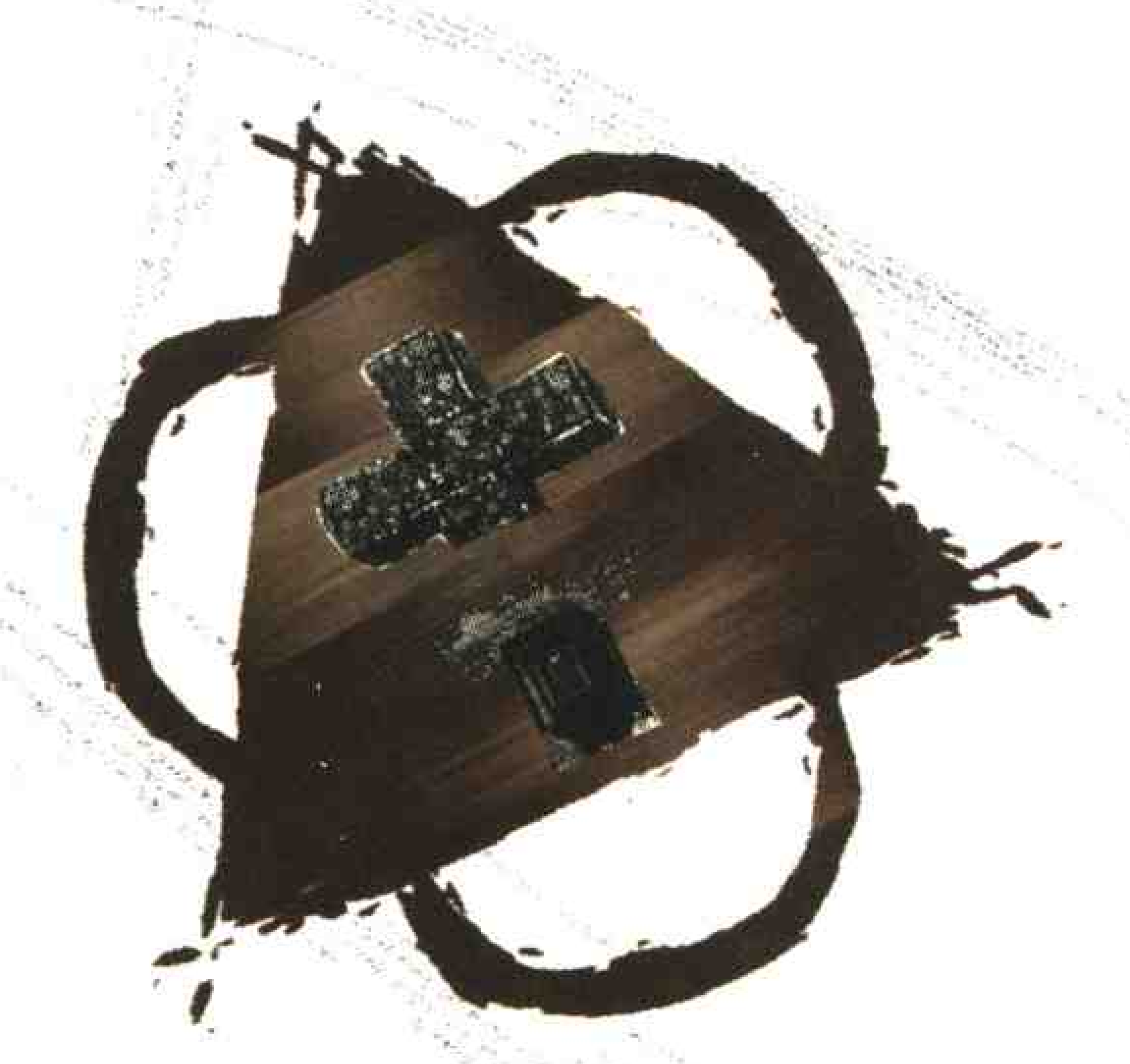
神学研究

STUDIUM DER THEOLOGIE

一种百科全书式的定位

[德] 艾伯林 著

李秋零 译



中国人民大学出版社



STUDIUM DER THEOLOGIE

在这本书中，

荣耀惟独属于上帝，

这叫做：

“上帝阻挡骄傲的人，

赐恩给谦卑的人。”



ISBN 7-300-04952-4 / B · 307

定价 19.90 元



历代基督教经典思想文库

刘小枫 主编

STUDIUM DER THEOLOGIE



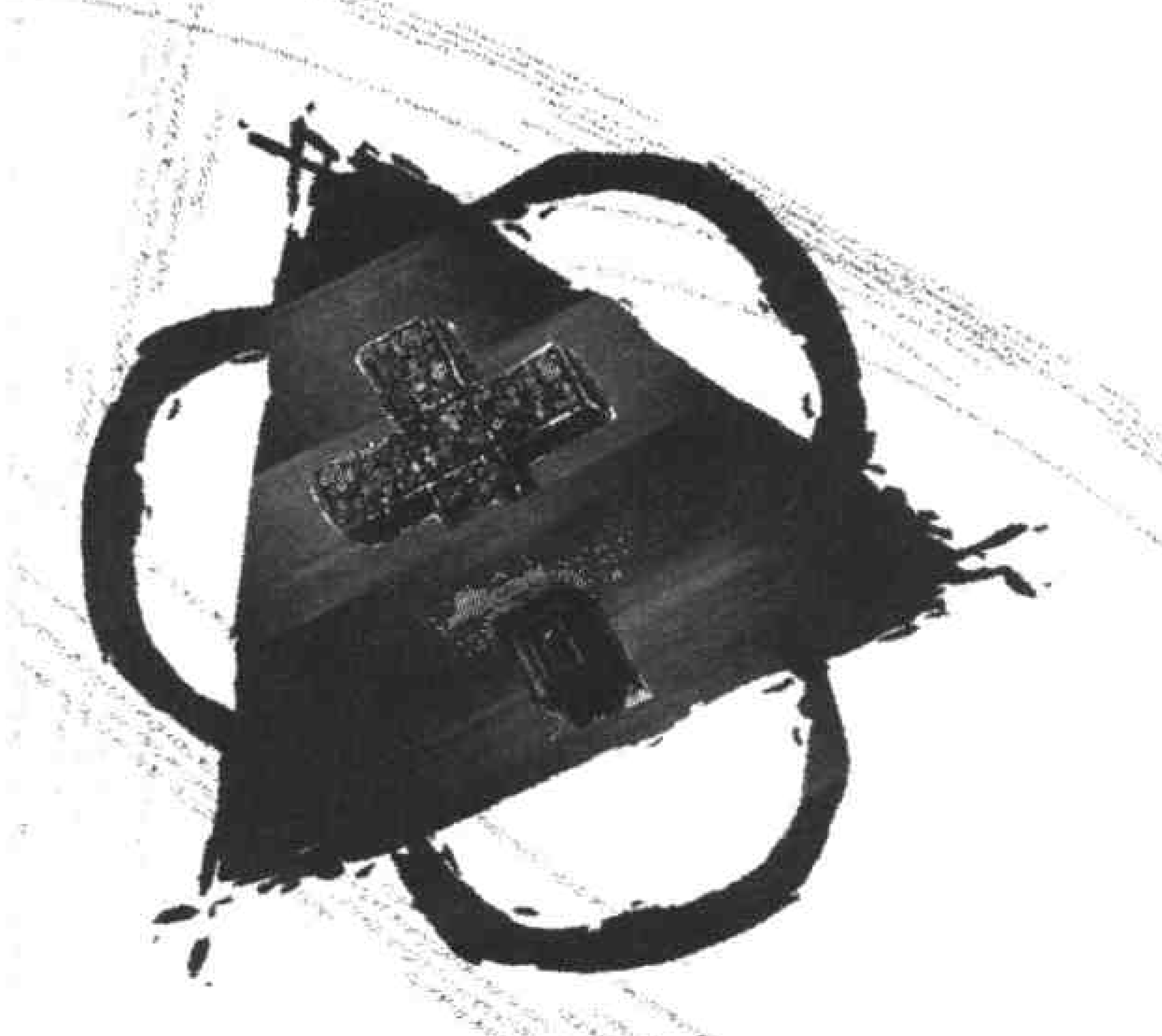


神学研究

一种百科全书式的定位

[德] 艾伯林 著

李秋零 译



中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

神学研究:一种百科全书式的定位/[德]艾伯林著;李秋零译.
北京:中国人民大学出版社,2003
(朗朗书房·历代基督教经典思想文库)

ISBN 7-300-04952-4/B·307
Ⅰ.神…
Ⅱ.①艾…②李…
Ⅲ.神学-研究
Ⅳ.B972

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 081874 号

朗朗书房

历代基督教经典思想文库(刘小枫 主编)

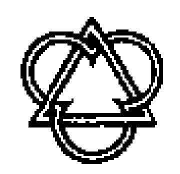
神学研究:一种百科全书式的定位

[德]艾伯林著;李秋零译

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242(总编室)		010-62511239(出版部)
	010-62515351(邮购部)		010-62514148(门市部)
网 址	http://www.crup.com.cn		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	山东新华印刷厂临沂厂		
开 本	880×1240 毫米 1/32	版 次	2003 年 10 月第 1 版
印 张	10	印 次	2003 年 10 月第 1 次印刷
字 数	183 000	定 价	19.90 元

总　序

历史地观之,基督教有社会和思想两个层面。前者指基督教会的形成及在诸民族社会中的传入和发展过程;后者为基督信仰在神学、哲学、文学、艺术中的思想性历史表达。基督教的社会层面和思想层面尽管相关联,仍各具不同的形态。



基督教思想形成于公元最初三百年,其时有希腊语思想者和拉丁语思想者(希腊教父和拉丁教父)借希腊化哲学思想和罗马哲学思想,表达对基督事件之认信,开基督思想之先河。在中世纪,基督思想在拉丁语文化中与古希腊思想再度融糅,形成欧洲中古思想之主流。近代以来,基督新教随宗教改革而衍生,民族国家形成,基督思想遂与欧洲诸民族语言文化融糅,形成风貌各异之基督思想。俄罗斯则直承早期希腊语基督思想,形成独特的俄语基督思想(东正教思想)。近百年来,随着肇始于欧洲之社会现代化的过程,基督思想亦植入亚洲,产生汉语、韩语、日语之基督思想。

语言乃思想文化之容器,基督思想之品质超逾民族性,形态却假依于民族语言。故基督思想既具普世性,又具民族语言的思想个性。基督思想历近两千年语程,迄今仍在诸民族文化言路中伸展,成为世界性文化之重要结构要素。

翻译乃民族文化拓展之良展,王国维尝言:"周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又

苦其不足。”中国学界百年翻译之业为汉语思想走出自我封闭，拓展自身开辟了途径。20世纪40年代，美国神学家、汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划，与中国神学家谢扶雅教授等共同从事，至60年代已成32部。《集成》开创了基督教思想典籍的汉译事业，令学术界感佩。同时，《集成》也有历史的局限：选题系统性强而译述零碎（不少典籍为节译）；汉译表达不尽如人意；对19世纪以来的基督教思想学典顾及不足。最令人遗憾的是，《集成》未完成预定规划而终。

本文库愿继前辈学者汉译基督教思想学典未尽之业，以补汉译泰西学术中移译基督教思想学典之不足。文库定名为“历代

基督教经典思想文库”，表明仅涉及基督教的思想史文献，旨在积累历代基督教思想的汉语学术典藏。

本文库以翻译为主，但亦收汉语基督思想文典。

Ⅰ.古代系列（希腊化时代至中古末期）。含希腊语早期基督思想、中古拉丁语基督思想。

Ⅱ.现代系列（从16世纪至20世纪）。含近代西方各民族语言之天主教、新教、东正教的基督思想学典；此两系列亦包括犹太教思想学典和汉语基督思想文献。

Ⅲ.研究系列。为现当代中西学者对历代基督思想具学术深度之研究著述。百余年来，无论欧美还是中国思想学术界，都发生了很大的变化，这就是在欧洲自然科学的知识观影响下逐渐形成和扩展的人文-社会科学。一种实证知识性的思想原则和

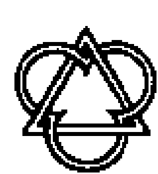
相应的知识学方法构成了现代学术的品质，大学和研究机构，为现代学术提供了制度性的基础。

现代学术（人文-社会科学）的首要任务是，以知识学的原则和方法检审历史和现实中的思想和社会，尽可能与意识形态保持距离地研究人类的意识理念和生活样态。在这种学术形态中，基督教神学作为一种传统思想也发生了变化，成为人文-社会科学的一个组成部分。

基督教思想及学术不仅是欧美思想文化的传统并迄今仍为其基本结构要素，亦已成为汉语思想及学术的一个组成部分。从现代学术的角度来看，研究基督教的思想和社会之历史和现实，是汉语学术界的一项任务。

文库之编译工作由中国人文学者从事，编译者愿承中古汉语学者为丰富汉语思想文化传译佛典之心智和毅力，“安知不如微虫之为珊瑚与嬴蛤之积为巨石也。”（章太炎语）

汉语学术思想值现代转型重铸之际，文库愿益于汉语思想之丰硕，不负汉语学术之来者。



中译本前言

随着现代社会的分化和人文教育制度的发展，基督教神学教育也产生了分化，形成教会（神学院）神学和公共（大学）神学（或基督教理论）两大系统。教会神学为教会社群的信仰生活服务，大学神学（或基督教理论）参与公共的思想-学术-文化的建构。基督宗教神学都以基督身示的福音为基础，以《圣经》和历代基督教思想为灵粮资源。但教会神学以教派语言为媒介，具有教派传统和地域差异，沟通的可能性在教派之内；大学神学以现代人文-社会科学的理性语言为媒介，沟通的可能性是超教派的。

目前，内地的大学出现了基督教理论的雏形，但至今还没有可用的基本教材。敝所曾经尝试组织汉语神学家编写可供大学本科或研究生教学采用的基本神学教本，因种种困难迄今未能如愿。

瑞士苏黎世大学神学系教授艾伯林（Gerhard Ebeling）是信义宗神学家，释义学神学的主要代表，曾对大学神学和基督教理论的基本建设投注了值得称道的热情。本书是艾伯林教授在苏黎世大学通识课程的讲稿基础上撰写的教本，后被德国的"大学基本丛书"采用。在汉语基督教学界目前尚没有能力编写可供大学人文-社会科学的通识课程采用的神学教本的情况下，我们组织翻译了艾伯林教授的《神学研究》，以供时需。

原书附有选材精当的参考书，但都是德文论著，即便将书名

译成中文亦无济于事。为了方便汉语读者,我们编制了相应的中文参考书目和英文参考书目。

推动大学神学或基督教理论在汉语学界的发展，亦将促动汉语教会神学的发展。这两种神学的关系是在基督信仰内的互动，尽管相互沟通的程度取决于教会神学接受信仰的理性理解的程度。

刘小枫

中译本导言

正如人类学家基尔斯(Clifford Geertz)所言,现代性的特征之一为其繁多性(multiplicity)[C. Geertz:Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology 《地区性知识:诠释人类学文集》,160~161页,New York,1983],单一的文化观点已一去不返,取而代之的将是全球化的跨国界的文化论说。美国神学家特雷西(David Tracy)进一步描述此种现代文化的剧变为多元性与含混性的危机[特雷西:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,冯川译,香港,汉语基督教文化研究所,1995],他指出后现代的多元诠释观点,动摇了传统宗教与文化的稳定性,产生了相对性与含混性的局面。



套用法国哲学家李欧塔(J.-F. Lyotard)之言,因着后现代主义的发端,无所不包的现代大叙事体(Grand narrative)已经是积重难返[J.-F. Lyotard:The Postmodern Condition: A Report on Knowledge《后现代处境:知识之报告》,Minneapolis,1984;The Postmodern Explained《解释后现代》,Minnespolis,1993]:例如祈盼从知识与博爱来释放无知与奴役的启蒙运动式的叙事论述,又如倡导从社会均平化来解放剥削与疏离的马克思主义式的叙事论述,以及主张从工业技术化来消解贫穷与困囿的资本主义式的叙事论述。这些单一式与全盘化的知识与权力的叙事体,已在后现代主义的批判与解构中,日渐显露其压抑性而非释放性的本质。

但此种现代性的危机并不只是外在的,更是内在于现代式

的文化言说与知识体系。当代多元化诠释的趋势，固然是20世纪知识爆炸的重要精神面貌。现代知识学的爆炸不单是宏观体系性的扩展，而是像核裂变般，个别学科或学理在微观体系性的无限倍分与细分。中世纪与启蒙时代百科全书式的大一统知识学已一去不返，取而代之的是由许多小系统团聚而成的知识体系(或非体系)，其特色是分科的个体性、差异性与多元性。故此不同学科的科际对话与整合，成为了当今所有学术领域最急切关注的共同问题。

神学体系的内在危机

现代知识学的多元化趋势衍生了神学学科的定位危机，正如本书作者艾伯林于首章一节所言："神学研究遇到了一场定位危机的袭扰。由于通向构成神学事业的惟一性和整全性的道路受到阻挠，神学的对象领域和任务领域被分裂和瓦解为个别事物的一个混乱聚合体。"[参见本书正文1页]此种神学体系的定位危机同时呈现于内在与外在的双重向度。

神学体系的内在危机乃是各种神学分科之间的协调性与统一性。若论基督教神学体系的沿革，可上溯至中世纪的阿贝拉尔

(P. Abelard, 1079~1142)与伦巴(P. Lombard, 1100? ~1160),伦巴所著的《四部语录》与及后来托马斯·阿奎那(T. Aquinas,1225~1274)的《神学大全》(Summa Theologiae,或作《神学总论》),构成了中世纪及以降的标准神学课本以及神学架构的基本蓝图。

建基于此而引申发展出的,便是传统的神学四分法:圣经神学、历史神学、系统神学与教牧神学。这表面看来条理分明、互相协调的四门划分,却存在着不少隐忧,并且随着现代神学的发展而日渐显露。例如传统上强调神学应以《圣经》为中心的说法,产生将系统神学建基于圣经神学之上的倾向,但自施莱尔马赫所揭橥的诠释学之发展,解经者日益意识到自身所带有的先见与成见,在释经的过程中,解经者的神学立场与其圣经的释义,构成了诠释的循环,故此圣经神学与系统神学之间存在的乃是互相循环,而非先后因果的关系。

其次,同样相互依存的关系亦出现于圣经神学与历史神学之间的发展。过往的观点往往过分着重历代教父与改教家之神学性与哲学性之著作,而忽略了许多教父同时兼具神秘主义者与释经家的身份。以本书作者艾伯林所专长的改教运动研究为例,因着近年有关加尔文研究的新进展,越来越多改教运动学者指出,将加尔文神学完全等同于其《基督教要义》是过分约化之说,与此同等重要的为加尔文之新、旧约圣经注释,前者代表其教义式(doctrinal)思维,后者表述其言述式(narrative)思想。两者互相补足,缺一不可。例如有关加尔文论上帝之护理与预定,固然可见于《基督教要义》中,但在其《约伯记》注释中,却展现了更深刻细致的描述与铺陈。[S. Schreiner:Where Shall Wisdom Be Found? : Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives《智慧何处寻?:从

中古与现代角度再思加尔文之约伯记注释》,Chicago,1994〕故此教父与改教家的神学与释经乃不可分割的两面银元，由此便引申出艾伯林之著名立论:“教会历史乃圣经诠释之历史”〔此论题可见于艾伯林之专文,载于 The Word of God and Tradition《上帝之言与传统》第一章,Philadelphia,1968〕,再次显明圣经神学与历史神学的共生现象。

神学体系的外在危机

如文首所言，神学体系的定位问题乃是衍生于现代知识学

的危机,故问题的幅度决不限于神学体系之内,而是扩展至神学与其他学科之间,针对此点,艾伯林在本书《前言》指出:“难点并不在于传递各个学科的专业知识，而是在于它们相互之间的联结。”〔见本书《前言》,1页〕

因着现代知识系统的剧变，神学与其他学科之间的关系呈现出含混与紧张的局面。这特别可见于神学教育制度的争议。以美国的神学教育制度为例，现今美国的神学与宗教研究大致上可分为三种系统：首先是由各基督教会宗派所设立的宗派神学院(seminary),以及于各教会背景大学中的神学与宗教系(包括天主教与东正教);其次为设立于各公立、州立大学内的宗教系,课程重点为世界宗教之研究,而非基督教之神学;第三类为设立于一些历史悠久的重点学府,如哈佛、耶鲁与芝加哥等大学内的

大学神学院(divinity school)。

这三种型态的神学学府，彼此之间存在着许多相似与差异，在学术程度与影响力上，三者互有长短，不能一概而论，由此反映美国神学教育多元化的现象。但总的来说，三者之主要区分点不在其学术程度与规格，乃是其办学宗旨与教育目标。宗派神学院因由教会设立，故与教会保持密切的关系。公立大学的宗教系需遵循政教分离之原则，故重视一般性之宗教学课程。大学神学院则位于二极之间，一方面在历史渊源上维持与教会的关系，另一方面又因位于大学之处境，故需在大学的科系中自我定位，确立神学学科的独立性与统一性。

大学神学院在神学体系的定位问题上首当其冲，致力寻索神学学科的独特位置与存在价值，这些均为迫切的问题，需要全面反思与周全的解决方案，否则稍一不慎，可能危及神学体系的发展，有被其他学科吞并之虑。

例如现今的旧约研究，因其范畴与近东研究及犹太研究有所重叠，故此有些大学便将其归并并统称为犹太研究(Jewish studies)。以芝加哥大学为例，除其神学院的旧约课程外，大学另有“东方研究所”(oriental Institute)，专门从事古代近东的文字学与考古学研究，另外亦有数位著名的死海古卷学者。故此有不少研究旧约与新约的博士生，乃是就读于研究所，而非神学院。

如此类推，其他的神学学科亦可以同出一辙地重叠或归并入其他大学学科，例如教会历史于历史系，一般神学于哲学系，一般宗教研究于人文科学，甚至教牧实用科可借助于临床心理辅导科目。由此可见神学体系在现代知识学的定位危机，决不只

是学理之争，更是关切及神学学科在现代大学体制中之存亡，为刻不容缓的问题。

作者简介

艾伯林(Gerhard Ebeling)生于1912年，为瑞士苏黎世大学神学教授，他早年曾就读于朋霍费尔（又译潘霍华，D. Bonhoeffer，1906~1945）的地下神学院。[J. Macquarrie：Twentieth-Century Religious Thought《20世纪宗教思潮》，394页，London]艾伯林为路德

神学专家，[G. Ebeling：Luther：An Introduction to His Thought《路德：思想之导论》，Philadelphia，德文原著，1964，英译本，1972]他早期的神学贡献是将路德的福音宣讲的观念，结合由海德格尔（M. Heidegger，1889~1976)至布尔特曼(R. Bultmann，1884~1976)所发展出的神学诠释学，形成盛行于20世纪60年代西方神学界的“新诠释学”。其主张以存在主义式的观点来视耶稣基督为一种道与言的事件(word-event)，正如人借语言进入事件，同样人借基督道成肉身事件的临在，得以进入神人相遇的境域。神学诠释学是艾伯林早期神学思想的重点，他于早年的著述中，已尝试整合迦达默尔(H.-G. Gadamer)的哲学性诠释于基督教神学中，故属于最早期与迦氏对话的德国神学家之一。

艾伯林属于专业性的神学教授，其神学著作繁征博引，条理

分明，其神学风格重历史性与分析性，而非原创性之突破。本书为艾伯林中期作品，原书于1975年于图宾根出版，1978年出版英译本。[G. Ebeling:The Study of Theology《神学之研究》,Philadelphia,1978]本书连同后来第3卷本的《基督教教义学》(Dogmatik des christlichen Glaubens, 1979~1980)，正式奠定了艾氏作为体系性神学家的地位。

从现代与当代脉络来检视基督教神学体系的定位，我们至少可以提出三位具代表性神学家的立论，以此相比于艾伯林在本书中所提出的“百科全书式的定位”模式。下文便先综览19世纪的施莱尔马赫，与当代的朗纳根及特雷西之神学模式。



施莱尔马赫的神学大纲

施莱尔马赫(F.E.D. Schleiermacher, 1768~1834)之所以被称为“现代神学”之父，不单因其对后世神学发展的深远影响，更因其神学充分呈现了现代精神面貌，而此点特别可见于施氏对神学体系性的反思。

施莱尔马赫对神学体系性的关注，可用施氏常用的“连于一体”(德文Zusammenhang，见《基督信仰论》，19页)来描述。他认为基督教信仰的言说，为一有机性体系，彼此连为一体。纵然传统的教义体系，已备受现代精神的挑战，但基督教信仰的体系性仍然是有迹可循，所需要的乃是新的观点与进路。施氏尝试以信仰言说(Glaubenslehre)来取代传统的教义学(dogmatik)，借此重构基督教信仰体系，并维护神学作为大学学科的合法性。

信仰的言说或学说源出于《圣经》，作“信主的道”(罗10:8)或“真道的话语”(提前4:6)，总归为信仰的教训或言说(teachings of faith)，即整套基督教信仰的要义与大纲。施氏采用此词一方面表明基督教信仰有机性的体系，另一方面则借此将传统的教义学转化为基督教群体的信仰表白与自我描述，由此重新设定教义学的位置。

施莱尔马赫建基于此种转型的构思。进一步乃推演至神学体系的各部。[F. Schleiermacher:Brief Outline on the Study of Theology《神学研究之简略大纲》,Richmond,1966]他放弃传统的神学四分法，转而提出其独特的三重划分：他首先将圣经研究、教会史与教义学归入为

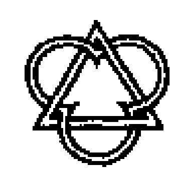
“历史神学”类，强调这三门学科均为探究历世历代基督教群体的信仰表述。换言之，教义学之本质应为历史性的，而历史当然不单指过往，还包括现今与展望将来。

其次，施莱尔马赫规划出“实用神学”，包括教会体制、宣教学与教牧学。施氏十分重视实用神学，他认为实用神学在神学体系中具有导航作用，为整个神学教育提供目的与方向。[因着施莱尔马赫重视神学在教会生活中之应用与关联，故后世有人对他冠以“教会王子”之称号，参 B. Gerrish:A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology《教会的王子：施莱尔马赫与现代神学之肇始》,Philadelphia,1984]

施莱尔马赫称第三大分类为“哲学性神学”，包括了辩道学(或称护教学，apologetics)与辩证学(polemics)，前者为被动性的护卫，后者为主动性的自省。哲学性神学的任务乃是探索历世历

代教会认信所呈现的基督教信仰的本质，进行规范性的研究。

施莱尔马赫在现代神学史上的功过，迄今仍是众说纷纭，他致力以现代精神来重构基督教信仰，但因着他改动了历代承传的教义，结果却将基督教信仰从属于现代文化之下。但无可否认的是施氏所提出的神学三分法，是迄今最富原创性与最全面的方案，特别是他强调教义神学的历史性，而此点亦为艾伯林的观点之一。另外他提出神学教育与教会群体关联的必要性，此点绝非减弱理论神学的价值，反而是强调理论与实践的不可分割性，正视基督教神学的任务与使命。



朗纳根的神学方法论

朗纳根(B. Lonergan, 1903~1984)为加拿大籍耶稣会神学家，曾任教于其母校罗马宗座大学（1953~1965)、哈佛神学院(1971~1972)与波士顿学院(1975~1983)。

朗氏与拉纳(K. Rahner, 1904~1984)同为当代最富影响力的天主教神学家，他们致力革新传统的阿奎那神学传统，尝试结合现代哲学中的现象学与超验哲学，来重新诠释传统天主教教义，借此一方面维护传统信仰的规模，另一方面又确立基督教神学在现代学理中的地位。他们所发展的超验神学，尝试透过超脱与回归经验的反思，将神学的探讨从教义转移至人的经验与认知条件。在朗纳根的首部巨著《洞察力：人类理解力之研究》(1957)[B. Lonergan, S.J.: Insight: A Study of Human Understanding《洞察力：人类理解力之研究》, New York, 1957]一书中，他指出人对真理的寻求，绝

不是纯思维的活动，而是涵括了智性、德性与宗教性的悔悟。故此朗氏便在《洞察力》中疏解人类意识活动中，思维、情感与欲念之间错综复杂的关系，最后归纳出一套天主教式的知识论。

朗纳根将《洞察力》的知识论应用在神学研究上，便产生了《神学方法论》(1972)[B. Lonergan, S.J.:Method in Theology《神学方法论》, New York,1972]。他在书中区分三种神学专门化的分类法：首先是科目专门化(field specialities)，这是按研究资据的分类，如圣经研究及教会历史，而科目的特点为其不断细分的倾向，故旧约研究可细分为五经、先知与智慧文学等，教会历史亦可细分为中古、改教运动与现代等。

其次是以研究结果划分的科界专门化 (Subject Specialities)，例如近东宗教学、文字学、语言学、考古学、神学研究与伦理学。科界为研究之主线学科，贯穿不同科目的层次，如以语言学或考古学贯穿五经与先知文学，借此产生连贯性的学术考查。

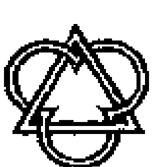
但正是这些传统的科目与科界的划分，便产生了现代神学体系的定位危机。朗纳根有见及此，便提出了其独特的功能专门化(functional specialities)，共有八种：研究、诠释、历史、辩证、基础、教义、系统与传通。基本上这是从对其基督教信仰的原初典籍的研究与诠释，经过对其作者权威与作品价值的历史辩证，最后达致一种基础性的教义系统。

相比于施莱尔马赫的神学大纲，朗氏的《神学方法论》乃是属于知识论，而非针对神学体系性的定位。朗氏提出的功能专门

化分类，乃是一种功能工具式的描述，未能消解神学分科之间的张力。结果朗氏的知识论反而较多被天主教大学所采纳，用以规划一种结合宗教教育的大学通识文科课程。

特雷西的神学空间

特雷西(David Tracy, 1939～)为当今最具代表性的美国神学家之一，他自1969年迄今为芝加哥大学神学院神学教授。特雷西师承拉纳与朗纳根，他在多本著作中铺陈与建构其独特的神学方法论、神学诠释学与后现代神学的反思。这些均对现今英美神学的发展产生广泛影响。特雷西的著作《诠释学、宗教、希望》[特雷西:《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》，同前]，已由汉语基督教文化研究所中译出版。



特雷西在《类比的想像》(1981)[D. Tracy: The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism《类比的想像:基督教神学与多元主义文化》，New York, 1981]中，以神学社会学角度，提出三种神学活动的空间:大学、教会与社会。在大学中发展的是以理性为主的哲学性神学或基础神学(见本书第12章)，在教会中发展建构的是以表述信仰的系统神学或教父神学，在社会中实行的是诉求公义的实践神学(见本书第9章)。

严格来说，特雷西有关三种神学空间的立论并不算是为神学体系性的定位，他只是尝试以社会学的角度来描述现今神学多元化的局面。特雷西的立论主要是基于两种关注:后现代处境与公众性。特雷西首先关注的是当今的多元处境，正如《类比的

想像》之副题所示："基督教神学与多元主义文化"，他深感现代神学正面临崭新的多元化后现代处境，由此引发的范式转移，逼使基督教神学必须从教会传统迈进新的公众空间。特雷西所区分的哲学性神学、系统神学与实践神学，虽然是三种不同的神学形态，但均表现其公众性的特质，就是其神学论述的体系性、与其他学科对话的可理解性，以及对社群的关切性。不论是在大学、教会或社会的空间中，神学均需面向群众，发挥其公众的影响力。

艾伯林的百科全书式的定位

综观了施莱尔马赫、朗纳根与特雷西对神学体系的定位所做出的不同尝试与努力，再由此来检视艾伯林在本书中所铺陈的神学系统，总结出一种纵向性的视域，从中做出比较性与分析性的评述。

首先，相比于施莱尔马赫的科系性方案，朗纳根的知识论分类与特雷西的社会学描述，艾伯林提出其百科全书式的定位。顾名思义，艾伯林的百科全书式的定位是强调现代神学的多元性与分科性，他一方面固然想兼顾神学学科的确立性与"休戚相关性"，但另一方面又不得不承认他所着手的，并不可算是基础神

学，就是对神学的本质、任务与方法做出全盘的反思，所以最终达致的乃是一种“实质的百科全书”，即将“各个学科一个一个地并列展开”，而非真正的“形式百科全书”，就是在严格的意义上为神学体系做出统一性的定位。

其次，艾伯林提出神学与其他学科之间，以及神学内部的不同分科之间，若有相互交叉的地带，那就是各学科与分科均包含一种诠释理解的过程：“所有的学科又都由于解释学的过程而联结在一起，这一过程作为神学的理解过程，是在这些学科的每一个之中并通过所有这些学科来实施的。”（见本书正文部分第12页）从一开始，艾伯林便强调以诠释学的进路来建构神学的统一性：“只有明确了与语境的关系，神学的文本才能谈得上是神学的文本。神学的内在统一性和整全性是怎么样的，它同现实经验的综合体的关系是怎么样的，这并不是两个互不相干的问题。”（见本书正文部分第1页）此种以诠释学来整合神学体系性的进路，与朗纳根以超验神学来规划神学统一性的方法，不约而同地有相似之处，两者均是以一种方法论的观点来定位神学，但却因此未能完全调和各神学分科在实质内涵上的差异。

第三，艾伯林在本书中提出以神学的教会性、科学性与历史性来了解神学的本质与任务，同时借此消解神学工作中的张力。艾伯林的三项主张均可见于施莱尔马赫与特雷西的立论中，特别是他对基督教神学的教会性与历史性的重视，几乎可说是与施莱尔马赫的观点一致。神学与教会作为信仰群体的生活经验相互交织，产生内在的活力。而系统神学必具历史性，因这是对历世历代信仰表述纵向与横向的审查与总结。最后，艾伯林提出神学的科学性，这亦正是施莱尔马赫神学的终极目标，尝试以信

仰言说来取代传统的教义学，重新确立基督教神学在现代知识学中的地位。

总　结

在现代学理与社会的处境中，基督教神学所面对的是一场多元化的危机。这主要见于内在的多元化：神学分科之间的区分，与外在的多元化：神学与其他学科之间的对话。

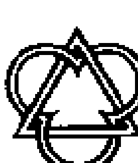
神学内部的定位危机需要以学理的进路来疏解。如何建构

神学体系的关联性与统一性，这是现代神学的当务之急。究竟系统神学与圣经神学两者孰先孰后，究竟系统神学与实用神学之间应如何确立理论与实践的优先次序。这些问题均显明无论是圣经神学、历史神学、系统神学或实用神学之间，均存在着重叠与极化的张力。这些神学的内部定位危机，驱使《圣经》与神学者彼此对话，共同探索可行的神学体系。

正如哲学知识论尝试建立人类认知的基本原理与规模，同样神学的内在危机要求一种“神学的神学”，用以厘清神学的本质、任务与方法，而这正是传统上称为神学导论(prolegomena)的范畴。缺乏全面深入的神学导论的反思，就无法为神学的体系定位。在处理神学体系的导论，已同时涉及神学分科的形式与内涵，反之亦然。无怪乎巴特尝言神学导论即神学，神学即神学导论。

神学外在的定位危机,需要以实践的进路来探讨。如何描述神学学科与其他学科之间的科际关联,这是当前神学科际关联的挑战。对此问题的探讨是一种处境式的反省与实践。此种反省的先决条件必然是各种学科共同存在与对话的处境,故此在现代大学中设立的神学学系(或大学神学院)自然成为了理想的模式。

大学神学院或神学学系具有进行科际对话与整合的优势处境。在此应避免极化教会神学院与大学神学院之间的分别,两者之差异不是在学术规模与程度上,而是在办学的宗旨与功能上。事实上在目前美国神学界中,有不少重要的学者任教于教会神学院内,当然大学神学院仍然为神学学术的重镇。相较而言,教会神学院以培训教会人员与神学教师为主,大学神学院或神学学系则训练学术人士,特别是那些可以与其他学科对话的神学学者。



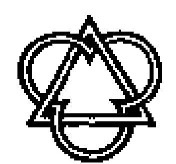
展望将来,基督教神学在中国的处境与汉语学术界中,除持续传统的神学教育模式以外,应致力发展与其他汉语人文学科的对话,借此在中国的知识界中,为基督教神学体系做出一致而适切的自我定位。

陈佐人

美国西雅图大学神学及宗教学系

前　言

通过一条狭窄的反思道路，把人引入神学的主要学科和一些相邻的非神学学科，由此激发和促进对神学整体的思考，我在1972年夏季学期的一门神学基础课中就已经着手这种尝试了。两年后，我再次着手这项工作，这一次面对着更加广泛的听众，为此我几乎重写了教案。我越来越感到，这种举动即便不是鲁莽的，也是多么冒险。但这种体验并不能使我改变下述看法，即关键在于一种检验，对于每一位神学家来说，无论他怎样成熟，这种检验都是富有启发性的。这种冒险的、被认为根本不可能的东西只不过证实，诸如此类的解释多么必要。所以对我来说，为门外汉或者初学者提供信息，这种意图几乎不可分地同使自己清楚明白并一步步地开辟道路的需要是交织在一起的。因此，这本书就是为所有对整个神学的思考感兴趣的人而写的。



在对第一章中关于目标设定和向前推进所说明的东西而作的补充中，请读者考虑到试验的种种形式法则。

难点并不在于传递各个学科的专业知识，而是在于它们相互之间的联结。因此，教材要追踪整个过程，并且决不能只是挑选出那些特别令人感兴趣的主题。不过，讨论每次都驻留在个别领域，因而首先关注各种各样的事态，并且回避体系化的方法，这是谨慎的表现，但同时也应该有利于视野的广阔。因此，无论关于统一性和整全性的问题怎样给予神学以推动，对它的回答

都不应该独断专行和以贫乏为代价。因此，有些地方只能间接地、但却很清楚地从描述中得知，它是由一种自身一致的理解所承载的。无论如何，这不涉及对待神学的方案，而是涉及为此找到一种正确的内在风格的指南。因此，下面的思维进程是沿着一条与一种研究改革的纲领的思维进程不同的轨道进行的，尽管这方面的种种思考经过了一个相应的反思过程。

一堂课时的时间框架为每一学科的解释程度划定了界限。在这里提供的最终完成的文本中，有时多少超越了这个界限。为了不至于漫无边际，这样一种外在的尺度是必要的。如何才能利用狭小的篇幅，哪些观点拥有优先权，哪些东西必须放弃，这些

每次都是困难的决定，它们总是留下一种不满意的感觉。工作总还可以用另外的方式进行。就实际上所采取的方式而言，直觉和偶然性也发挥了某种作用，尽管如我所希望的那样，这并未同基本的目的相对立，也未伤害到整体。抱怨单纯提示的简短，对缺少的东西感到若有所失，希望有其他一些强调，或者做出断然的反驳：读者的这些反应都是计划自身的组成部分。因为它充满了读者的头脑，成为独立思考的推动力。“文献附录”应该为此提供进一步的启发，而迫不得已只能把直接的引文出处放在注释之中。至于我对其他人应予以感谢或做出批判性回应的东西，此处就不提及和展开了。

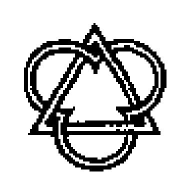
作为后记，我补充了路德关于神学研究的说明。每个人都会把这篇附文的实质和内容理解为下述事实的表述，即对于克服

我们身处其中的定位危机来说，它比一种百科全书式的沉思更为必要。

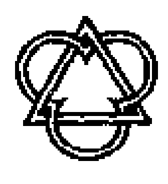
我从各个方面得到鼓励和建议。我的同事穆斯特尔特(Walter Mostert)和魏曼(Volker Weymann)再次提供了宝贵的帮助。我衷心地感谢所有对这本小书的完成做出过贡献的人们。

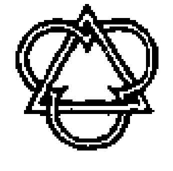
艾伯林

1974年9月15日苏黎世



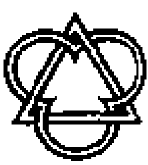
目　录





第一章　神学的整体

第一节　定位危机



神学研究遇到了一场定位危机的袭扰。由于通向构成神学事业的惟一性和整全性的道路受到阻挠，神学的对象领域和任务领域被分裂和瓦解为个别事物的一个混乱聚合体。传统的神学题材彼此之间有什么样的关联，以及它们与神学之外的经验领域和知识领域又有什么样的关联，这些并不是直截了当地清楚明白的。倘若以文本和语境的图式来表达，有两种东西显得难以理解，即只有在无限多的文本中才呈现出来的神学文本，以及它与更加无法综观的神学语境的关联；就后者而言，与其说它使人认识到与神学文本的关系，倒不如说掩盖了这种关系。然而，这两种困难融会成了一个惟一的困难。从根本上说，只有明确了与语境的关系，神学的文本才能谈得上是神学的文本。神学的内在统一性和整全性是怎么样的，它同现实经验的综合体的关系是怎么样的，这并不是两个互不相干的问题。当然，两种东西构成一个惟一的关联，这加强了一种令人气馁的印象，即了解这种关联，将是一件西西弗斯(Sisyphus)[Sisyphus：古希腊神话人物，科林斯的建城者和国王。因生前犯罪，死后受到惩罚。在地狱，他被迫把一块巨石推上山，刚到山顶，坠而复推，推而复坠，永无止息。——译注]的工作。

倘若把当前的神学定位危机孤立起来，就不可能正确地对待它。假如要对此说一些富有助益的东西，那就必须清楚地意识到，上述困难并不是今天才产生的。自从对于基督教信仰来说伴随着进入近代语境而发生了视域的变化以来，它们就一阵高过一阵地变得迫切起来。但是，即便在那个时代的开端之前，对神学职责的处理也绝不是没有问题的。神学始终为种种非同寻常的困难所纠缠，对此，我们不应该被视角的改变所迷惑。牢记这一点，将缓和对当前问题情势的评估。这并不是说，它因此就会被低估。它处身于其中的各种联系越是变得清晰，它的特性也就凸显得越分明。留意这一点，就完成了定位。

当然，和这种历史的维度一样，在如下的应付定位危机的有限度尝试中，这种危机的全部深度也很少有可能和应该明确地成为主题。无疑，在做出任何定位指南时都不可以忘记，今天人们在很大程度上不仅是不了解神学的内容，而且首先是不了解神学本身。这呼唤着一种超越这一计划的有限可能性的支援：呼唤着对神学职责做出充分的讨论，同时也呼唤着对什么使一个人成为神学家、在神学的职责方面依然是神学家的东西做出基本的解释。无论如何，即便在提供一种比较质朴的定位帮助时，也应该谈到所有这一切。首先，应该通过深谋远虑来把人引导向这种帮助。

并不明白，今日的教会实践尽管仍有自身的问题，但却保证了一个在其他情况下几乎没有一种职业提供的自由空间——只要人们作为自由的人在必要的情况下利用它时做好冲突的准备。如果避免与实践打交道，就会丧失能够复苏已陷人僵局的神学研究并将它引入新的轨道的经验的一个源泉。

当然，也必须警惕有人遁入实践，试图借助实践去遮掩和排挤神学反思。在职业的要求下，坚持做一个神学家的主要困难，与其说产生自成为一个墨守成规的人(Routinierdasein)和一个职业化的人(Funktionärsdasein)的外在强制，倒不如说产生自缺乏坚持继续做神学研究的决心。然而，人们在技术的意

义上称之为神学研究的东西，却仅仅是在职业中持续做神学研究的引导。人们不是用职业之外的一种神学专业爱好，而是仅仅用那种使神学和生存经验相互交织在一起的内在活力来公正地评价一个人的。就以适当的方式把神学作为职业来接受而言，即使对于担任学院教职的神学家来说，这种活力也具有决定性的意义。

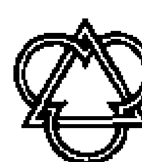
此外，对科学生涯的过高评价暴露出一种不良的神学观。在对神学职业的践履中，神学职业展现出自己最广泛的生存关联；这种践履不可以由于对学术神学必要的专业效力而黯然失色。但是，在任何一种形态中，神学家的职业都拥有自己的尺度，来度量如此容易发生相互分裂的东西在此是否达到了统一：即作为认知和知识对象的东西，和作为最内在的信念与最外在的献

身的职责的东西。研究与职业的那种统一事实上都受到了危害，这属于神学工作的特有尊严。人们的生活可能会在这方面遭到失败。然而，为神学的职责所激励的人，却能够以特别值得称颂的方式为此投人生命。

二、职责和方法：神学的科学性

研究与职业之间的张力使教会性的观点成为注意的焦点。虽然神学的科学性问题也已经在其中发挥作用。因为显而易见地把问题立刻越来越尖锐地集中在科学研究和教会职业的关系上。然而，假如看到问题的根源不在于神学自身的本质，而是仅仅在于神学家的教会职业践履，问题就会得到缓解。决定性的问题不是如何在教会职业中胜任科学性的神学，而是神学是不是科学以及在什么样的意义上是科学。因此，神学研究自身就具有现在必须加以思考的这种张力。无论是借助“教会性”这个词，还是用神学与上帝、启示和信仰相关，因而至少与某种显得无法与科学一致的东西相关来表示神学，科学的方法和神学的职责都显得无法统一。

因此，各种截然相反的态度汇聚在对这样一种神学的否定中，这种神学按照传统的习惯用语把自己理解为以科学的方式从事活动的神学。一些人宣称，如果允许理性的判断和科学批判的方法，就会摧毁启示的真理。另一些人则强调，以教条的方式预设结论、遮挡批判，这与科学的本质是矛盾的。前一类人怀疑神学的工作是非信仰的，对于基督性来说是危险。后一类人则诋毁神学是不正当的护教学，与正直的思维相矛盾。



神学有争议的自我理解的广阔大地就存在于这些极端的观点之间。共同的前提是，这里涉及对基督教信仰做出有思想的解释。至于如何才能胜任这一工作，却是众说纷纭，莫衷一是。尽管如此，关于某些准绳还是可以取得谅解的。举例来说，科学性的问题不要事先就决定，而是必须在神学工作的实施中不断重新予以思考。因为所有的科学工作都要回溯到方法论问题，而方法论问题又只有以从事一定的科学课题为基础才能得到富有成效的讨论。就此而言，人们在神学中也应该一致认为：神学的科学性不可以是从外部强加的，而必须是可以回溯到基督教信仰自身的本质的，只是要符合这一点，即不以传统主义的方式背离它

自己的生存实现，而是向所有的方向开放地、自我批判地同时对自身做出解释，也就是说，对自己的基础、自己的内容和自己的效果做出解释。

以这种方式具体地推动并且总是重新在原则上反思神学的工作，这需要使两种东西一起成熟的耐心。我们决不应该在种种无法实现的要求负担下和在未加阐明的问题压力下丧失对身边事物的感知。科学方法的严格性所独有的无限魅力、科学生产过剩的用之不尽的素材不可以妨碍人们致力于有限度的课题并以内心的宁静和善的良知聚精会神于确定的事物。对神学工作的这样一种专心致志决不可以诱导人们疏远自己的生活和有利于自己的事物。

三、统一性和多样性:神学的历史性

对于用"教会性"和"科学性"这些词目所表示的问题综合体来说,还有一种张力关系,这种张力关系直接产生自神学的表现方式。它的两极,即统一性和多样性,则指向了**历史性**的问题。

1. 历史上相互取代的各种神学

在个别的神学构思和各种各样的神学类型的历史序列中,问题表现得最明显。早在《新约》内部,我们就发现了各种神学有历史分层这一事实。是什么使得神学的这种进程和变迁成为必要的呢?进步的思想很不适宜于作为解开神学史的锁钥。在很大程度上毋宁说产生了一种堕落的印象,即滞留在种种无法达到的神学样板之后。尽管如此,这些样板并不是可保持的或者可复活的。就连依据它们所做出的定位,也推卸不掉自己的神学责任。鉴于处境及其历史变迁,每次都必须重新并且创造性地感知这种责任。就总是重新独立地做出宣布的模式而言,这一点确实表现得极为清晰。



当然,人们由此就遇到了变迁中的身份问题。如果基督教神学的身份不是孤立于可变迁者就能够展示出来的,而毋宁说是在变迁者中间起作用的,那么,应该根据哪些标准来判断身份的保持和丧失呢?也许,对时间的不稳定做出尽可能保守的遮挡,就是身份保持的可靠标志,而积极地参与变化着的关系,就是身份丧失的明显标志吗?或者,人们可以反过来指责保持的努力一开始就是对基督性的背叛,而与此相反,把进步的趋势直截了当地看

做是活的基督性的特征吗？与各种蛊惑人心的口号相反，神学判断的形成必须坚持有差别的历史观点，即神学职责的统一性始终呈现在多样性之中，而多样性本身并不必然与统一性相矛盾。

2. 实际上相互排斥的各种神学

当然，事情并没有就此作罢。假如人们在一个无限多变的历史宇宙中赋予所有的神学现象以同等权利，神学的责任是可以比较的。显然，在各种同时代的神学理解之间，存在着无法统一的对立。对于过去那些不言而喻的神学评语，例如“正统”或者“异端”，我们已经有充足的理由对此表示怀疑，尽管可能极少怀疑对正统

派的调侃和对异端的卖弄。即便是在这里，也不可以忽视历史的局限性。例如，信仰方式的基本差异一旦得到确定，就会以鲜明的强力继续下去，而且在人们从根本上再也不能实现导致这样的对立的仲裁程序时，就会特别固执。总体性的谴责或者干脆诅咒，尤其是作为流传下来的各种成见，并不能促进在事实上有所澄清。另一方面我们今天看到，被视为确定了的信仰对立也如此发生了变动，以至于决定性的神学阵线也显得凌乱模糊。这里已经又要警惕一种世界性的狂热，它可能会导致新的信仰分裂（比如根据政治的信念）。只有在作为基础的问题之提出本身借助于占优势的神学观点得到整顿之后，信仰的分歧才能够得到克服。

相应的情形也适用于神学的思潮对立和学派对立。在这里，历史的局限性和个人的局限性、对部分视角的偏爱以及无法统

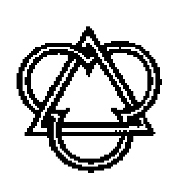
例子中是由全部文献——体现的。虽然，旨趣和责任在历史的衔接处是相互重叠的，然而，上述学科在整体上看，就领域而言似乎彼此之间界限如此分明，以至于它们可以毫无问题地联结在一起。与此相反，在系统神学和实践神学中把目光投向当代，这当然只是由于肤浅的理解才会导致这样的看法，即按照信仰以及一般道德行为和教会行为的观点来划分，那种编年史的学科次序简单地延伸进了特别的时间史之中。在这里，无论如何照顾到经验，规范的视角也与在历史学科中不同，是以另一种方式起作用的。

如果弄清楚我们所信赖的学科图式还是相对稚嫩的，就会更清晰地意识到在此所遇到的张力。尽管基督教神学——总的

来说——历来就有两种处理方式：一种是以释经的方式依据《圣经》的文本照本宣科，另一种是根据某些实际问题定位的行事方式。当然，在神学上，这毫无竞争地导致了同样的结果，即导致了在教义上受限制的讨论，无论这讨论是以释经的方式还是以系统的方式进行。只是到了近代，《圣经》的研究才从教义学解放出来，首先以对占统治地位的学院教义学和对某些教会教义的圣经神学批判为标志，后来则以对圣经传统的历史批判研究为标志。由此发展出一种方法的二元论，它虽然显得与历史学科和系统学科的分庭抗礼相吻合，事实上却没有达到这种吻合。因为各个圣经释经的学科同样能够成为教义学思维的辩护人，就像各个系统学科也能够成为历史—批判性思维的辩护人一样。假如再考虑到，各个学科相互之间的关系不仅在方法

的观点看来比它所呈现的要更复杂，而且在表面上如此和谐一致的素材观点看来也能够产生各种相互竞争的要求——可以想一想各个神学学科的等级争端——就会形成一种令人不安的印象：本来着眼于分工和互补的各个学科，其效果却像一面破碎的镜子，其中神学整体的景象四分五裂，也正因为此而不能形成神学整体的景象。

第三节　一种百科全书式定位的尝试



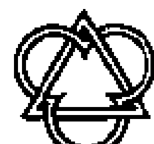
一、有限的目标设定

以下的定位尝试所针对的疑难问题是相当明确的。这一尝试并不要求成为基础神学。基础神学在于面面俱到思考神学的本质、其职责和方法、其语言和真理。这一尝试也仅仅在严格限定的意义上想要达到某种被称之为"神学百科全书"的东西。与所谓的形式百科全书（Formalenzyklopädie）——其未臻完善的样板就是施莱尔马赫（Schleiermacher）的《神学研究简述》（Kurze Darstellung des theologischen Studiums）——不同，放弃了一种明确的科学方法论的奠基和严格的系统形式。与所谓的实质百科全书（Realenzyklopädie）不同，这里仅仅涉及对反思各个个别学科的一些推动，并不能够成为方法、研究水准、资料来源和文献的一种深思熟虑的入门。

各个学科是一个一个地并列展现的。尽管如此，由于这样的限制，这是一个要求特别高的课题。虽然没有直接涉及最初提到

的思考相类比。当然,很难去怀疑古典的基础学科的必要性。如果至少在把神学理解为基督教神学这一点上是一致的,那么,在这里《旧约》和《新约》以及教会史的研究理应和教会的信条、伦理和生存方式问题一样得到空间,则是几乎不容否认的。谁有意识地,在原则上哪怕只把其中的一个排斥在他的教养构成之外,他就放弃了作为一个神学家。

当然,这一点很少从积极的方面来谈论。因为显得是简单地相加起来的东西,主要是由三个标志叠加而成并支撑的。它们既不相互一致,就其部分而言也不与某些学科一致。那些基本学科的图式并没有回答,传统的关联与当代的责任之间、历史的方法与系统的方法之间以及信仰和行动之间的区分与它们是什么样的关系。由于涉及神学的各个学科,所以要假定在其中的任何一个学科里,即便是在极其不同的条件下,所有这些标志都起着某种作用。



2. 各学科的休戚相关性

即便在各个个别学科的工作实施中,甚至在高度专业化的情况下,也产生了与其他学科的联系。对于专业神学家来说,这也提出了具有某种程度的整体神学素养的要求,并呼唤着学科间的合作。然而,各种追切的问题常常正好存在于这样的领域里,其中两个或者更多的学科相互交叉,或者它们中显得没有一个是主管这些问题的。但除此之外,所有的学科又都由于解释学的过程而联结在一起,这一过程作为神学的理解过程,是在这些学科的每一个之中并通过所有这些学科来实施的。这里就有一种无法消除的张力,每一个学科都只是一个部分,并且要求从事它的人在整体神学方面具有高度的矜持,以便这样的专业化越加有效地把局部

贡献纳入整体。另一方面，在每一学科的任务领域里都点燃了对整体的洞见。而且只有这样，它才能被理解为神学的学科。

三、研究程序

1. 选择和顺序

集中到各个神学的基本学科，这应该不会贬低其他已经存在的或者必须新建的神学专业领域的价值。通过在更广泛的联系中哪怕部分地仅仅浮光掠影地提到它们，也应该强调其与整

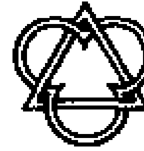
体的关系。因此，决不可以因为对诸如宗派比较学、宣教学或者宗教教育学这样的专业领域缺少特别的说明，就得出结论说低估它们。对比之下，还有一些非神学的学科或者学科群被纳入到考虑之中，这与上述的集中也不矛盾。这应该有助于描绘开头所提及的文本—语境关系，并正好由此凸显对神学整体的关注。

这里所选择的顺序也有助于集中起来的方向调整，通过它，将根据各自的情况提供更为详细的说明。为了预先有所了解，指出下面这一点就够了，即各个神学的和非神学的专业是按照一个计划更换的，在这个计划中，主要的运动是从作为整体之核心的《新约》出发，经过那些部分地表面上与之距离非常遥远的领域，导向对于神学整体的一种整体思考。在细节上，顺序是从《新约》学到《旧约》学，再由此到宗教学和哲学，教会史作为最全面

的神学学科紧随其后。然后展开自然科学和精神科学以及人文科学的广阔领域。这样,整个进程就通过各个学科进入到它的最后阶段。作为对神学整体责任的反思,它开始于实践神学,从那儿出发推进到教义学和伦理学,并继续推进到基础神学。这种安排在原则上是可变的,除了使人对神学课题的灵活机动性有所认识之外,它并不提出别的什么要求。

2. 描述方式

描述并不是每次都根据同一个图式进行的,而是必须适应每次都不同的问题状况,这种状况首先涉及相关学科与神学整体的关系。但正因为如此,在各个神学专业都一再提出了某些问题:学科在多大程度上体现着神学的一个必然景观?为什么必须把它当做独立的学科来对待?而且,是什么使它成为一个神学学科的?此外,描述还依赖于事业未竟的勇气和做出独特强调的自由。它会激励人们进行独立的思考,并帮助人们富有成效地从事神学。



但是，对于神学来说，在科学理论问题方面所产生的东西却被搁置在一旁。对此负责的基础神学应该有意地不是处于综观的开端，而是处于其结束。关于方法问题和原则问题的讨论，要求已经研究过对象，并且对事情有所理解。因此，我们以基督教神学的源始基础，即以《新约》为开端。但这也意味着我们意识到我们所做的事情。从《新约》开始，这是不容置疑的：虽然绝对必须也同时考虑到哲理神学，但在我们的计划中，指的是这样一种神学，它是从宗教的生活现实中产生的。而且，虽然必须保持对一般宗教学的开放性，但与宗教学不同，神学是借助集中于一种确定的宗教——这里也就是基督教信仰——而确立的。没有基督教信仰，神学对我们而言也就完全没有根基。假如我们不是以尚如此含混的方式被基督教的圣言所感动，我们就不会产生哪怕是仅仅追问神学的想法。



第二节 《新约》的统一性

指出《新约》是基督教神学的源始基础，这并不像人们应该认为的那样是毫无问题的。为什么不可以用《圣经》取代《新约》？《圣经》的全部正典性毕竟是整个基督教的观点。虽然鉴于早期基督教经典形成的复杂过程，人们可以做出修正：一时，《旧约》在这方面甚至取得过优先权，但此后，它又暂时地在马西昂主义方面(von marcionitischer Seite)，为了汇编基督教文献而面临着完全被剔除的危险。然而，在公元2世纪的这些进程中，对于后来的全部教会史来说，最终实现了一件以萌芽方式蕴涵在基督教

起源之中的事实:《旧约》与《新约》之间的张力。这种张力是用另外的方式化解的,并非仅仅在年代学意义上一个取代了另一个。毋宁说,这种张力永久性地属于基督教。

尽管如此,如果首先孤立地提到《新约》,那么,在这里就产生了一种学科史的发展。关于这种发展,后面将会谈到。然而,它的特殊地位并非仅仅来源于此。从语言和内容上来看,《新约》各篇与《旧约》各篇的区别是如此清晰,以至于是把这些语言和内容归之于前者还是后者,在任何情况下都是毋庸置疑的。即便在效力和影响的历史方面,也存在着明显的差异。犹太教徒和基督教徒共享着一部文献汇编,另一部则仅仅属于基督教徒,而且是

不可分享的和无一例外的。但是,究竟什么对于《新约》来说是决定性的,以及究竟什么构成了《新约》的统一性,这一问题却并没有因此而成为多余。如果单独地审视《新约》,它是否表现为一部未完成的作品? 或者,如果要求它是基督教神学的源基,它是否表现为自相矛盾的? 无论如何,一旦追问起它的效力、形态和内容,就不免要产生它的统一性问题。

一、《新约》的优先地位

《新约》作为正典的既定性,它在教会史上在礼拜和神学方面的应用,尤其是宗教改革使《圣经》成为惟一的神学认识原则所做出的强调,很容易掩盖它在正典方面应用适当的问题。这一

问题从两个方面出发被意识到：由于《新约》正典的形成而出现的情境变化，以及恰当地对待《新约》正典。

从一开始，传述的关联对于基督教信仰来说就是根本性的。它浓缩在耶稣基督的名字中，在公认的信式(Formeln)以及在故事集和箴言集中得到说明。必须借助于接受和转述来完成的不断前进的阐释过程，首先表现为语言上的修改和传述形态自身中的重新创造。这一创造性阶段借助于正典的思想得到了最终的完成。接受性的采纳必须作为明确的阐释与记录下来的传述文本相伴。至于精神由此凝固为文字，则只有在同时认识到野蛮化为无教养的危险，并考虑到精神的源始性保存在文字中而且保持可见可闻的巨大好处的情况下，才应该敢于做出批判性的维护。借助于正典化，最初自我封闭、无意于相互补充的各种不同的传述线路彼此衔接起来了。传述所获得的丰富，几乎不能再高估了，但是还必须看到，由此产生了一种协调，这种协调可能会为了保持平均水平而把目光从根本性的东西引开。

这样，对《新约》正典的研究就要求精确地规定其正典性。虽然，对其权威的形式上的、没有定位的理解可以借助一种所谓"正典中的正典"来标准化，例如借助于早期教会的教规，德尔图良(Tertullian)明确地宣布它是阐释之舵(gubernaculum interpretationis)[De praescr:《驳异端》,haer. 9,3 (CSEL LXX, 13)]；或者借助于称义论(Rechtfertigungslehre)，它应该作为"质料原则"来调节——在这方面虽然被误解的——宗教改革的"形式原则"。但是，这对于《新约》的状况来说是否公正，还是成问题的。同样，《新约》究竟怎样才能对于所有的神学学科来说都是权威性的，从而，在涉及当前的教义或者伦理陈述的时候，什么叫做"符合经书的"，这也是成

问题的。譬如说,《新约》学或者一门更为广泛的《圣经》学科有能力直接地履践神学的整体任务吗?但是,如果不能直接地履践,怎样才能把神学各学科在某种程度上引入正典学科呢?

二、《新约》的对极性结构

对于基督教神学来说,《新约》之所以拥有无条件的优先地位,乃是因为它促成了基督教的权威性传述。然而,这种促成却遇到了一些与《新约》的形象相关的困难。鉴于这一点,要想独立于形象来弄清它的内容,决不可取。毋宁说,人们应该通过更深

入地研究形象来达到对内容的正确把握。从《新约》的文学现象出发,人们可以汇聚起一系列考察,这些考察可以使人达到内容上的规定性,并且在看起来是形式上的对极性结构观点下认识实际的联系。在这里,只能极简短地对此予以提示。

1. 统一性与多样性

《新约》是一部未完成的经书。虽然它的正典性要求统一性,但是,它却是由难以体系化的极为不同的文献成分汇编而成的,并且也包含着在神学上有严重分歧的观点。这使凯瑟曼(Käsemann)得出了具有挑战性的命题,即《新约》的正典自身并没有奠立教会的统一性,而是奠立了教派的众多性。[E. Käsemann: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? 《新约的正典奠立

了教会的统一性吗？》(1951/1952)，载 ders.,Exegetische Versuche und BesinnungenI，214~223 页，1960]当然，在这一判断中，关于统一性的观念是起主导作用的。它一开始就忽略了尽管有无可争议的多样性而仍然把《新约》各部经书结合为一个统一体的那种东西。毋庸置疑，《新约》既非在文献上，也非在语言上，更非在神学上是一个统一体。但在历史上，《新约》却表现出一种紧密的联系，这种联系是由从耶稣基督出发并依然与他相关联的事件的进程规定的。不仅是呼叫他的名字，而且还有关于他的那些特殊陈述——这些陈述把他的显现宣布为上帝的启示，而且是宣布为福音，在这些陈述中，诸如信仰、精神和教会这样的现象都在因果的意义上与他联结在一起——都突出了这一联系。当然，说到历史联系，就必须同时强调，我们对其发生进程的认识是多么漏洞百出。此外，这一联系的特性还包括，它是在一个语言创造的过程中继续发展的，在这一过程中，见证人的混杂性也属于被见证者的统一性。

2. 文本与事件

这一点将把注意力吸引到下述内容：《新约》是一部其重点在于自身之外的经书，也就是说，其重点在于文字记录仅仅辅助性地从属的一个事件之中。所有《新约》经书由以出发并且与之相关联的决定性事件，是拿撒勒的耶稣的显现。在这一显现中，从《旧约》到《新约》的转折就完成了。然而，这些经书并没有简单地把它当做一个历史事件来报导。毋宁说，它们是同一个宣示过程的不同阶段和文件，它们产生自这一过程，并且要继续对这一过程施加影响。《新约》作为经书超越自身进入一个事件，这一事

件的不同维度构成了一个惟一的现实联系。它是成为文本的圣言之事件,其目的在于从文本中重新产生出活的圣言。因此,它是在这样的高度上与情境相关联的,充满了记叙,并且要进入新的情境,重新产生出可记叙的故事。

3. 基督与基督的身体

借助与《新约》作者们及其主题范围的所有差异,同一个生存进程引起了人们的注意。它的生存基础就是基督耶稣,其生存器官和生存表现就是教会,教会是信仰耶稣基督的人们的团契。保罗(Paulus)借助于把教会称做基督的身体而特别精辟地表达

了这一生存现实的统一性之中的对极性。他在这里指的是一种现实联系,对于这一联系来说,耶稣基督不是某个过去的事件,而是临在的,并且绝对是规定性的。这一现实联系在自己那方面来说并不具有一种局限于历史的意义。它宣告了历史的完成,贯穿着持续到历史终结的确定性。在《新约》正典经书"福音书"(euangelion)和"使徒书"(apostolos)的传统二分法中,看得出基督与基督身体的对极性。如果这不是一种划分,而是被理解为在其中所见证的一个生存过程的表达,那么,人们就必须借助于对极性观点更进一步深入《新约》的事实真相。

4. "耶稣"与"基督"

耶稣基督这个名字本身体现着基本的对极性,它表明了这

之间的分野，严格地说，是一种完成时的末世论——它作为基督论突破了传统的启示录式末世论——和一种将来时的末世论——它与前者结合成为信仰之临在的对极性——之间的分野。耶稣的显现、耶稣复活的事件、圣灵的作用，暗示着应许的兑现、已经开始的末世、最终取得的胜利。关于兑现的应许，在忍耐这个时代的情况下对末世的期待，怀着对刚刚启示的东西的确信而进行的斗争，借助于十字架得到了强调，表示着教会在尘世中的实存，并且是与基督性在圣言和信仰上的集中相对应的。然而，这两个极是如此不可分割地相互关联，以至于恰恰在圣灵的临在中，对未来的关注成为强有力的，在十字架的标志下复活生

命的现实性成为强有力的。

6. 律法与福音

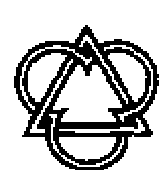
即便最终更仔细地思考教会的现实性，如它在《新约》中被看和被看到的那样，人们也遇到了不具有僵死的二重性特征，而是作为一个事件之表述的对极性结构。这个事件是针对和解的，无论它所涉及的是犹太人与异教徒的统一，还是对罪人的宣判，是直陈式与命令式、信仰与爱的关系，还是汇聚为团契与遣派到尘世的关系。在保罗主义(paulinischen)对字句与精义、律法与福音的区分中，给定了一种把这些对极性的多层次性与其整体神学的分母联系起来的反思端倪。

三、事实基础与对极性结构

把《新约》结合为一个统一体从而也构成了神学之职责的东西呈现在各种对极性之中，这是什么意思？问题的这种提出连同其作为基础的各种观点，都需要一种这里无法提供的追根溯源的区分。指出这一点，具有双重的功能：促进对《新约》统一性的反思，说明学科界限的相对性。《新约》研究者感到一个如此系统化地定向的、并且推进到根本之处的问题，在很大程度上是某种超越了自己的责任的东西。另一方面，即便不由自主地产生的解释学过程明显地迫使人们超出狭义理解的专业界限而追问神学的整体，也要提前中断这一过程，这并不是不令人担忧的。恰恰在《新约》专业知识的支配下经受这一问题的时间越长，对问题的一种纯思辨的讨论所受到的管束也就越多。

我觉得，要在以下的方向上寻求答案。《新约》的对极性结构明显地与它全面的生活关联相关。如果生活本身注定是对极的——人们可以想一想生与死、见证与接受、主体与客体、被动性与主动性、生活践履和生活否定以及很多诸如此类的东西——那么，一旦涉及真正的生活，而且不是在纯粹理论的讨论中，而是在一个相应的宣示过程和生活过程中，注意力就必须转向起决定作用和调整作用的对极性。因此，对于神学来说，基本区分的问题就是如此重要，如同它作为上帝与尘世之间的区分是极其迫切的，从而极其需要精确化一样。

而援引自己此时急需予以释放和运用的理论上的经书原则。至于反教义学的情绪，当然即使有多次变迁也依然以各种各样的方式在教义学方面受到规定和关注：人们是在历史的外壳背后期盼一种永恒常驻的内核，还是借助历史的批判致力于合乎时势地顺应教义学。这方面的突出实例是通过返回到历史上的耶稣来祛除教会的基督论的尝试。借助于这样从教义学得到解放，同时导致了从一个《圣经》——诠释学科的整体得到解脱，也许，这对于《旧约》学还具有更为深刻的后果，尽管即使对于《新约》学来说，也由此而使如今——不无相互竞争地——移植到犹太教和希腊主义之中的源始处境的问题变得迫切起来。



二、《新约》学的基本建构

随着独立化，出现了一种很大程度上的专业化，以至于只有专业人士还可以说在持续的综合体上能够是专家，甚至仅仅在局部的综合体上能够是专家。比起与其他神学学科的联系来说，《新约》学与各非神学的研究部门——从语言学到钱币学，从文本批判和文献批判的技术到宗教史的比较学等语言文字学和历史学的各个不同领域——的联系常常要强得多。在研究史的进程中，形成了各个不同的分支学科。它们偶尔也做出调整，有时是根据方法论方面的变迁，有时是根据讲课的需要。用图表的方式，可以区分为五个工作领域：1.文本批判，由于我们不再拥有原本，它要从手抄本的流传出发重建文本的发展史和一个尽可能权威的文本。2.一门被理解为文献史的入门学科的广泛综合体。此外，与此相关的还有文献批判，它也许通过原始材料的分

辨对一个确定的文本根据其起源来进行分析，或者形式的历史，它借助于类别的研究来澄清所面临的口头的流传过程，并因此而首先根据各个小单位来定位，而编纂史的研究则把注意力指向编排结构和整体构思。3.作为《新约》时代史的历史处境研究，它主要关注宗教史的环境，并试图复现原始基督教的历史。4.鉴于情境关联、语言形态和陈述形态而对个别文本和综合体的诠释。5.着眼于整部《新约》而做出的关联解释，人们习惯性地把它称之为"《新约》神学"。在这方面，一门类似于教义学的实在系统神学看来是成问题的。然而，只要关于统一性的问题依然未得到考虑，即便是分解为一种原始基督教的神学史，也

不是没有问题的。关键性的东西似乎是获得一个接近整体的途径，它能够使历史的差异对于一种实际上意义重大的综述变得富有成果。

三、《新约》历史研究的收益与界限

《新约》学由此而处在一种独特的情境中，其基础——一部数百页的经书和一个大约一百年的残缺不全的历史综合体——极其狭小，但却差别过大，拥有一部巨大的影响史，却又受到围攻。这一根基以无可比拟的方式布满了研究的印痕，并且一再推动着新的假说。但同时，这方面的努力却是在一个如此重要的宗教力场(Kräftefeld)中进行的，以至于自然有人这样或者那样的

是不容低估的。与它相对应的，是一种对科学地处理文本或者干脆对文本本身再也没有多少期望的绝望态度的危险。

3. 经验的中介

《新约》方面的科学投入之收益取决于，尽可能历史地具体化地努力突进到这些文本由以产生和人们把它们归之于的那些生活事件。在这种情况如何发生的范围内，引入自己的经验并批判地拿它们作冒险，这是不可避免的。它造成了视野的开阔，它是一切历史研究的真正收益，同时也造成了《新约》学要想胜任自己的任务就需要有的那种专注。

第四节　作为神学学科的《新约》学

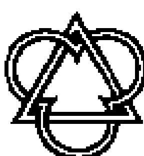
鉴于《新约》学涉及基督教神学的源始基础，这个问题角度似乎是多余的。但尽管如此，即便在这里就必须提到我们以类似的方式一再遇到的一些观点。

一、神学的对象

不言而喻，这里首先是使这一学科成为一门神学学科的那个对象领域。神学的职责如此与《新约》的职责融为一体，以至于

研究《新约》必然推进到神学。当然,材料本身并不保障它的处理。人们可以以其他旨趣来接近它,例如以对晚期希腊化时期的宗教史的旨趣。然而,如果对由"《新约》"这个名称、由挑拣为正典和由影响史上的重要性所给予特色的这一文本集的专注被用于一门特别的学科,那么,单是根据材料,神学的提问就是真正符合实事的提问。

二、神学的提问



问题的角度与同职责的特有关系密不可分。因此,对《新约》职责的内在肯定是《新约》学的条件吗?施莱尔马赫对此做出了恰如其分的表述:"对《新约》正典的一种不是由对基督教的特有旨趣推动的继续研究,只会是反对《新约》正典的。因为正典所允许的纯语言文字学的和历史学的成果,其丰富并不足以对这样一种正典形成挑战。但是,就连敌手们的研究也成了非常有裨益的,并且即便在未来也将是非常有裨益的。"[Kurze Darstellung des theologischen Studiums《神学研究简述》(s.u.S. 179),第2版,第147节]因此,以反神学的旨趣对《新约》进行的具有科学好奇心的研究,虽然是可思议的,但却仅仅是在一定的限度内。毋庸置疑,人们不是穆斯林却可以历史地恰如其分地诠释《可兰经》,尽管几乎不能与宗教事务绝无特有的生活关系。然而,如果神学的提问在于以流传下来的经验和当代的经验之相互批判的渗透来反映基督教信仰的实事关联,则鉴于解经学视野的这种广阔性,《新约》学倘若脱离了神学的整体,就不可能富有成果。

第三章 《旧约》学

第一节 基督教接受《旧约》的争议性

就像神学从《新约》接受其基督教定位是无可争议的一样，神学的基督教性质如何在即便以《旧约》为对象的学科中也有效，这一问题却是有争议的。从教会史的整体来看，把《旧约》从基督教神学中剔除出去的呼声毕竟依然是非常次要的。古代教会反对马西昂(Marcion)的判决是如此具有说服力，以至于只是到了20世纪，似乎是在关于他的一部历史专著的保护下，那个要求才以不同的形式由哈纳克(Adolf von Harnack)的著名命题重新提出："在2世纪抵制《旧约》，是一个错误，伟大的教会对这一错误合理地予以拒斥；在16世纪保留它，是宗教改革尚不能摆脱的一种命运；然而，自19世纪以来还在新教中坚持它是正典文件，则是宗教和教会瘫痪的结果。……在此予以澄清并在认信和讲授中说真话，这是今日——几乎已经太晚了——由新教所要求的壮举。"[A.v. Harnack:Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott《马西昂——外来上帝的福音》(1921)，1924，第2版，1960(新印)，217、222页]



尽管自启蒙运动以来，已经为此准备好了根基，这一口号在神学方面却依然没有得到值得称道的响应。对《旧约》的种族主义—世界观的诽谤之潮头同时正处在上升之中，并在德国暂时

造成了广泛的影响，与哈纳克的自由主义思维方式形成了深刻的对立，阻止了对他的命题的详细讨论。对《旧约》的那种由政治压力所造成的大规模排犹主义的和新异教的攻击，在基督教方面必然遭到如此坚决的抵抗，以至于这倒不如说是误导人拒斥无可争议地现存的问题。此外，《旧约》研究同时经历了一种繁荣，这种繁荣在神学诸学科的协奏曲中甚至暂时赋予它一种领导角色。近来，相应的影响首先是在系统神学中起作用：作为历史神学方案的推动或者作为革命神学口号的辩白。

于是，虽然在历史上和当代中，神学应该严格地摆脱《旧约》，这种思想没有获得显著的重要性。但反过来说也不可以宣

称，基督教对《旧约》的一种毫无问题的接受占了支配地位。即便在显得是这种情况的时候，在教会传统不间断的统治期间，方法问题也暴露出此时的当务之急是克服哪些困难。这一点也只有就《旧约》学以历史—批判性工作方式的特征确立为一个独立的学科来说，才是正确的。

第二节　作为独立学科的《旧约》学

只是近200年以来，人们才可以说起一个独立的《旧约》学科。这一革新的影响幅度必须在基督教对《旧约》的传统态度之背景下予以测度。

一、基督教与《旧约》的关系

《旧约》——即便不用这个称呼——是犹太教徒和基督教徒共有的。至于就连伊斯兰教也以派生的方式对这一传统提出要求，则虽然在宗教史上是重要的，且再次显著地扩大了出自以色列民族的这一经书汇编的巨大影响史，但比起犹太教徒和基督教徒凭借这同一些神圣经文的结合，这一关系在神学上所起的决定作用却要小得多。谁对它们有更大的权利？这历来是、即便在此处也是争论的共同对象。严格说来，人们已经在权威的经文形态问题上发生了分歧。对于基督徒来说，出自散居时期犹太教(Diasporajudentum)的希腊译本，即所谓的七十士译本，是受灵感的原本。相应地，其正典的范围就更宽泛，也包括伪经。与此相反，犹太教因为其政治灾难的印象以及为了与基督教划清界限，取消了对希腊化环境的开放，仅仅返回到希伯来原本，返回到对正典的一种较狭隘的范围限定。只是通过宗教改革和同时的人文主义影响，这种正典观才进入了基督教，以至于那种差别如今在基督教内部获得了神学争论的重要性。当然，比具有终极效力的经文之问题更为重要的，是具有终极效力的意义之问题。

对于原始基督教来说，在面对犹太教而勾勒轮廓时，在使教会脱离犹太会堂时，经书证明起着一种决定性作用。它属于基督教神学的原初形式。但是，即便在与犹太教的关系——它始终像阴影一般伴随着教会史——失去现实意义的时候，对于基督教的圣经理解和自我理解来说，预言证明也是处于中心位

置的。基督教对待《旧约》的任务在很大程度上塑造了神学的思维方式。特别是在解经学角度，解释《旧约》的问题——正是因为这里的困难是如此显而易见——起着一种不断激励的作用，唤起并且保持着方法和神学的反思。这推进到极其富有成果的提问，但即使不会误导成一种虔诚的谎言，也会误导成好斗的护教学。

1. 分歧性

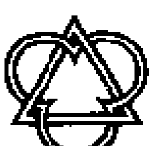
基督教与《旧约》的关系一开始就有分歧。尽管由于基督教出自犹太教，由于散居时期的犹太教开辟了通向希腊化的道路，

《旧约》是不言而喻的既定前提，首先是基督徒们的惟一一部《圣经》，但是，它并没有立即获得独一的权威。《圣经》和活着的主是密不可分、休戚相关的。但是，这种休戚相关性并不缺少对立。登山宝训的对照“你们听见有吩咐古人的话说——只是我告诉你们”，保罗关于摩西和基督的对照，崇拜律法的废止，使拣选确信脱离犹太民族盟约的隶属，所有这些都是新旧对立的征兆。至于耶稣被认做基督，信他的人们自认为是真正的以色列，原始基督教的文献充满了逐字逐句的《旧约》引文以及与其语言和观念世界的无数相似之处，这些则强调了剪不断的联系。但是，即便在应许和实现的图式中重点在于连续性，也不可以对对照的口气充耳不闻：暂时的过时了，终极有效的来到了。

但是，这种联系是如何体现在经文本身中的？《新约》之中有

《旧约》——这是一个无可争议的事实。尽管它有不同的方面，但联系却由此得到了坚决的肯定。不过，《旧约》之中有《新约》又如何呢？在这一联系肯定的可逆性之中，包含着对基督教归并《旧约》之权利的检验，更确切地说，不仅是细节上援引的权利，而且还有整个接受它为基督教圣经正典的一部分的权利。对《旧约》的利用如果不想造成对基督教不利的后果，就必须以《旧约》本身为依据。

2. 各种协调的方法



奥古斯丁(Augustin)用以下信式概括了这个问题和他的答案：《新约》隐含在《旧约》中，《旧约》彰显在《新约》中(Novum testamentum in vetere latet, vetus testamentum in novo patet)。[以这种措辞在文献始终不加出处说明而流传下来的这段引文，如我的同事H.-D. Altendorf所猜测的那样，也许是出自Quaestionum in Heptateuchum lib. II，73 (CC SL 33，1958，106)的一种改写，敬畏《旧约》要比热爱《新约》更可取，这一点一再，并且坚决地表现出来，尽管《新约》隐含在《旧约》中，《旧约》彰显在《新约》中(Multum et solide significatur ad uetus testamentum timorem potius pertinere sicut ad nouum dilectionem，quamquam et in uetere nouum lateat et in nouo uetus pateat)]隐秘的东西的这种彰显，一种不是直截了当地可认识的、沉睡在旧文字之中的精神的苏醒，是怎样实现的呢？看法是：这是在耶稣的显现中发生的，后者是《旧约》的实现和预设意义。于是——用《哥林多后书》第三章的话说，在那里，保罗以解经的方式又联系到《出埃及记》第三十四章——由于犹太会堂的读法而蒙在《旧约》上的帕子就被除去了。但是，如何以诠释的方法根据《旧约》的经文来证实这种断言呢？为此，出现了三种方式。当然，在解经的历史上，它们很少是纯粹各行其是地相遇的，大多数情况下是

不同方式的混合。

选择性的方式仅仅遵循显得处于《新约》水平上的那些陈述。在某种程度上，人们总是偏爱那些感到与自己直接相关并且在其字面理解上可以直接采用的经文。当然，一种宗教进化的思想是直到近代才出现的，甚至直到此时，也从未认真地导致把《旧约》缩减成一种基督教可以直接接受的核心储备的尝试。这样一种计划也许明显是无法实施的。

与此相反，寓意解经的方式把所有不符合基督教的东西都重新解释为基督教的，而且要求由此揭示出经文的惟一真实意指，这种意指是作为圣经作者的圣灵所预设的。早在2世纪，所谓

的巴拿巴书信(Barnabasbrief)就构成了这种方式的荒诞实例。这种方法过于随意，以至于教会不可能依靠它，尽管教会为了在细节上做出振奋人心的美饰，与类型学的方法相结合也利用这种方法。

类型学的诠释原则上允许保持历史的经文意义，但依据的是这样一个事实，即在从应许到实现的救恩史运动中，历史事件在自己这方面也预示着未来的事态。在增加了寓意解经的手段之后，这种双重经义——字句的一历史的经义与精义的经义——的理论支配了对《旧约》的传统诠释。此后，向四重经义的扩展是通过对精义解经的三重扇形展开而根据教义学的信仰内容，根据符合实际的接受以及根据末世论的现实做出的。当然，在这里依然有争议，即在多大程度上已经可以把一部经文的字

做出的异己化，在这一事例中的结果是认真地把《旧约》当做一部非基督教的书来对待的苛求。为了神学起见而深入地研究基督教之外的文献，这对于神学家来说绝不是不感兴趣的。但是，在《旧约》这个事例中，与基督教保持距离的苛求之所以如此关系重大，乃是因为它涉及神学认识的重要来源，即涉及《圣经》传统本身。难道《旧约》学由此不会自动地从神学核心学科的行列中退出吗？如果它的正典意义只是在必要时才在教义学中得到维护，但在《旧约》学科本身中却显得失去了效力，这种正典意义难道不会失效吗？

2. 与犹太教保持距离

认为相对于犹太教对《旧约》的理解，基督教对《旧约》的利用由此而毫无希望地陷入了不利的境地，这种印象当然是草率的。历史—批判性的方法绝不是直截了当地有利于正统的犹太教观点。即便是这种观点，也是从一种整体的理解出发，即从拉比文学的托拉理解(vom rabbinischen Toraverständnis)出发，来读经文汇编的，这种整体的理解要比其中所包含的经文更晚。血缘出身的连续性——在这一事例中与流传的连续性密不可分，并且毫无疑问保证了犹太教对这部经文的优先权——绝不能保障整体的先天关联被注意到。

三、对《旧约》的历史研究

问题由此而尖锐地集中在这一点上:除了与《旧约》保持历史距离,对《旧约》的历史研究究竟是否还能够期待别的什么东西呢? 或者,沿着这条道路,是否呈现出作为神学学科的《旧约》学的一个生长点?

1.《旧约》学的基本建构

《新约》学学科内的划分在此稍加调整就有了自己的对应物。与《新约》相比,《旧约》的篇幅是三倍,《旧约》形成的时间跨度是十倍,这在此处还加强了进行专门研究的必要性。由于嵌入了近东的历史,很容易使《旧约》学获得哲学学院一个专门学科的特性,即东方学。人们习惯上称之为《旧约》神学的,在方法上比相应的《新约》专业面临着远为困难得多的问题。如果在前者那里提出是否可以超越一种原始基督教的神学史的问题,那么,在后者这里就激化为是否必须满足于单纯的以色列宗教史的问题。因为单是把神学的概念运用到《旧约》的现象上,以便由此标志其中所表达的表象方式和思维方式,就已经与《旧约》内部的事态相对立,表现为年代失误。但是,如果在这一关联中从讨论《旧约》的提问中派生出神学这一术语,那就在这里显露出一种基督教的关切。因为无论是一种纯宗教史的研究,还是犹太教对这一经书整体的思考,都不会把自己的任务表述为《旧约》神学。但是,在此有一种这样提问的权利吗?

点并不仅仅从历史处境、文献形式、宗教观念和陈述的更大得多的多样性中表现出来。更为深刻的原因在于正典问题。

一、其封闭性问题

人们很容易被蒙骗，似乎《旧约》经文和《新约》经文在年代学上的前后相继由两者的文献起源也推广到其正典化，以至于好像完成了的《旧约》是《新约》的相应完成的样板。然而，人们必须加以区分。统一成为《旧约》的那些经文的汇编是逐步地完成的。首先进行的是摩西五经的正典化，稍后是第二部分正典的正典化，被称之为"先知书"，而第三个部分，主要包括《诗篇》以及《箴言》经文和《启示录》经文，在《新约》时代尚未完成。问题是，究竟什么样的内在根据说明了最终完成的理由，以及这一经书汇编为什么不继续增添下去。



在《新约》的例子中，情况就不同了。对耶稣基督的信仰本身就带有终极性的特点。虽然从基督事件中产生出一个活跃的各种各样信仰见证的洪流，但它最终必然由于以下情况而避免了传统荒芜的危险，即一个在广义上起奠基性作用的阶段的书面见证被汇编起来并予以正典化。在这里，为什么恰恰如此划定界限，为形形色色的批判性问题提供了契机。但就耶稣基督的显现而言，这样一种完成的事实却几乎不会否定内在的正确性。

就《旧约》而言，缺乏一种相应的内在现实必然性。犹太教在一二世纪之交最终并且相对狭窄地为这部经文划定了正典界限，这在决定性的程度上是对基督教的一种反应，为了这种反

应，自己的《箴言》经文和《启示录》经文方面有不少东西被牺牲掉了。由于终极有效者的要素在基督教信仰中通过犹太教而得到考虑——尽管是与犹太教相对立的，这当然只能在一个已经选择了的方向上得到加强；关于这个方向的排他性，至今还是悬而未决的。只是到了这个时候，对托拉(Tora)的专注和先知终结的假定才得到彻底的领会，而正典之结束也由此而在律法的名义下得以完成，对于律法来说，终极的法典制定可以说是自然而然的。与此相反，对于早期基督教来说也同样——尽管在更宽泛地划定的界限内——达到终结的《旧约》正典化处在一个完全不同的前提下：鉴于基督事件，《旧约》传统形成的结束亦是其完

成。完成着的《旧约》正典化之理解中的争议可以根据构成这部经书之内在关联的东西来检验吗？

二、其关联问题

人们能够——如同在《新约》中耶稣基督是本原和中心一样——就《旧约》说出某种像一个"本原"或者一个"中心"这样的东西吗？在这里，《新约》和《旧约》在结构上惊人地一致，它们是一个持久的传统过程的反映，在某种程度上是传统的传统。两者都记录了一个事态，属于这个事态本质的是，传统的连续性仅仅保存在对新的历史处境和语言处境的认同中。如果这一过程在《新约》中是由对耶稣基督的信仰规定的，那么在《旧约》中就是

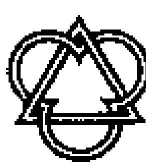
由耶和华与以色列、以色列的上帝与耶和华的子民之间的休戚相关性规定的。耶和华和以色列的这种相对、相伴和对立是《旧约》的红线,它由经验推进到传统,由传统推进到新的经验,再推进到对传统的新诠释。这一传统过程和诠释过程以预言的方式影响和塑造了历史的进程,直至对其完成的眺望。同时,在一种回顾的预言中始终广泛地包容和深入研究已经发生了的事情:越过父辈的历史回溯到原始的历史。

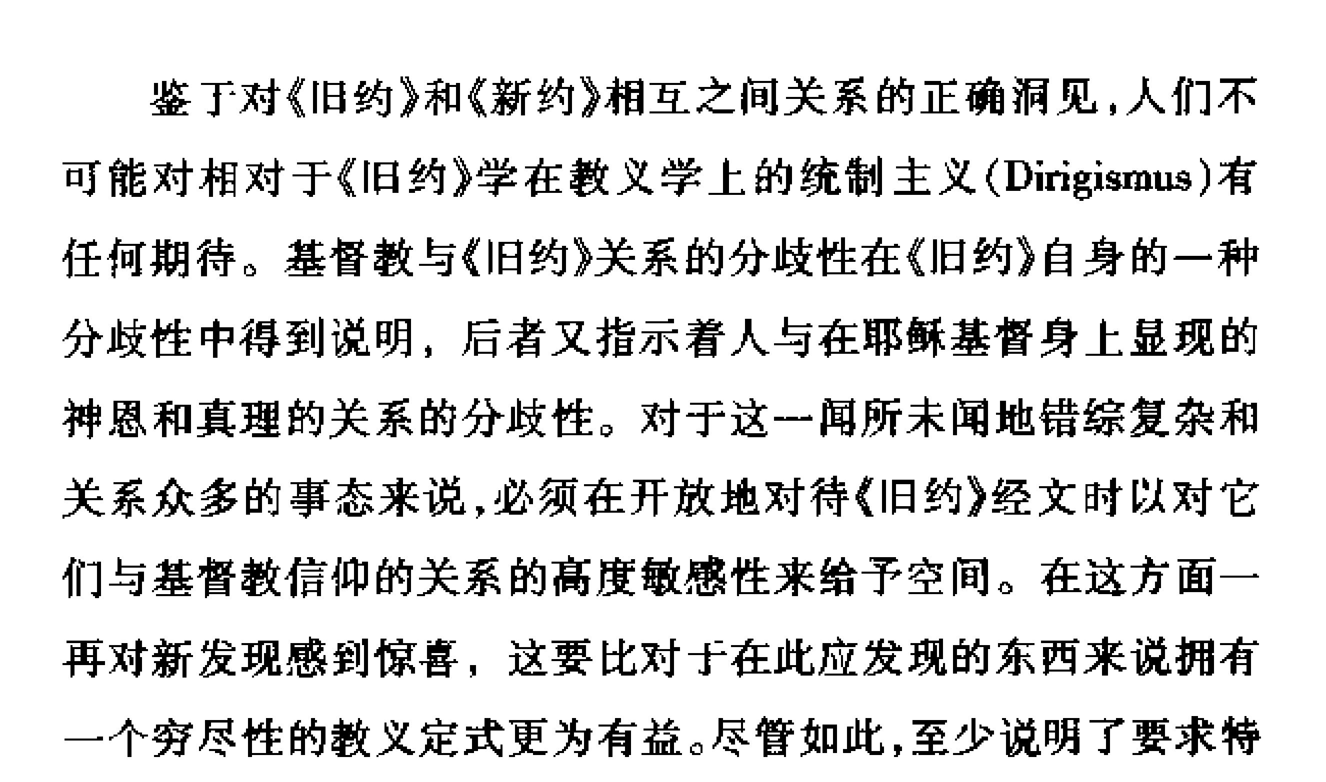
历史与传统的这种交织的过程不能被理解为明确的发展:无论是被理解为向基督性的日益纯化,还是被理解为从预言的高度向合法则性或者启示论的下跌。尽管如此,一种无法逆转的下落征兆是不可忽视的。与《新约》对比使这一点清晰可见。在《新约》中,耶稣基督的显现作为终极的启示——如果也必须把它理解和解释为这样的启示的话——包括了一切,而耶和华与以色列的关系采取了这样的方式,即谁真是耶和华和谁真是以色列的问题,继续推进到对它们实现了的关系的一种超越。因此,在传统事件进程中,加重了怀疑论的特征,即超出自身、开启新景观并且恰恰在这方面具有应许之特点的矛盾经验。个别的拣选理解处在与朝向普遍的趋势之张力中。作为政治形体的以色列与作为宗教团契的以色列日益陷入矛盾。崇拜之虔诚虽然与集中在圣言和信仰之上的先知虔诚紧密地交织在一起,但却与它处在一种未澄清的关系之中。单个的人一方面在宗教上仅仅作为民族的成员才被考虑,但另一方面作为他自己本身却是面对上帝的负责任的人格。与世界之关联和与上帝之关联如何相互渗透,其方式一方面倾向于一种混合,这种混合推进到与外邦宗教的邻里关系;另一方面倾向于一种区分,但这种区分和苦



着一种《新约》，在《新约》中，错综复杂地相互包含的东西解脱性地得到区分与和解。因此，《旧约》表达了某种不是作为《新约》之单纯历史前身而被考虑的东西。毋宁说，《旧约》必须作为《新约》持久的实际前身而是现存的，另一方面，《新约》应当被保持在其特殊的和持久的新颖性中。由于《新约》绝不是直截了当地被看做使一切变新并且永不过时的东西，《旧约》也决不由于《新约》而过时。

第四节　作为神学学科的《旧约》学





鉴于对《旧约》和《新约》相互之间关系的正确洞见，人们不可能对相对于《旧约》学在教义学上的统制主义（Dirigismus）有任何期待。基督教与《旧约》关系的分歧性在《旧约》自身的一种分歧性中得到说明，后者又指示着人与在耶稣基督身上显现的神恩和真理的关系的分歧性。对于这一闻所未闻地错综复杂和关系众多的事态来说，必须在开放地对待《旧约》经文时以对它们与基督教信仰的关系的高度敏感性来给予空间。在这方面一再对新发现感到惊喜，这要比对于在此应发现的东西来说拥有一个穷尽性的教义定式更为有益。尽管如此，至少说明了要求特别注意的方向。

一、《圣经》中的历史

在《旧约》中，与上帝的关系如此强烈地被一体化入历史的

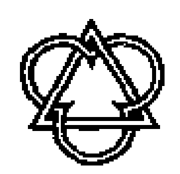
关联，这一点不可以误导人把《圣经》中历史的综合体孤立起来，给它罩上一道不属于它的神圣光环。毋宁说，以后应该充分考虑那种历史的局限性，它使《旧约》关于上帝的言说像生活本身一样如此零乱和矛盾重重，但在生活里面，又一再地向所有的人显示出面对上帝之存在的基本处境。此外，应该注意与上帝之关系的贯穿历史的权威，它之所以是无法保持的，并且禁止直接接受过去的生活方式，正是因为它涉及具体的生活。最后并且首要的是，应该考虑与上帝之关系的超越历史的趋势。它在事件对圣言的依赖性中已得到表达，并且指示着末世论的向度。对此，《圣经》中的历史是一个绝对不可缺少的见证。

二、《圣经》中的语言

我们必须注意《圣经》的独特语言精神。没有《旧约》的语言背景，《新约》就无法理解，这一从希伯来文翻译成希腊文的文件，虽然由七十士本做好了准备，但只是借助于《新约》的职责才打开了一个新世界。此外，谈论上帝的基本范畴正是来自《旧约》。即便它们在《新约》语境中获得了另一种强调，但这一过程却是后补的。当对《旧约》宗教语言——它不是一种抽象的概念语言——的深人研究迫使人注意处境关联和历史关联，并由此保证了与信仰语言在其生动性中的相遇时，这一点就更为有益了。

三、《圣经》中的真理

《旧约》的研究之所以在以卓越的方式研究《圣经》中的真理，乃是因为它使神学的思维熟悉和掌握从《旧约》到《新约》的转变。这并不是说，要想成为基督徒就必须先成为犹太人。毋宁说，因为《旧约》是基本属人的(grundmenschlich)，它在诸般宗教的世界内部以无与伦比的方式谈论上帝，并且在关于上帝的这种谈论中给予生活的矛盾性以空间。没有这一背景，《新约》所宣告的世界与上帝之和解的奇迹就有成为苍白的和廉价的危险。



第四章　宗教学

第一节　宗教学的问题域

在与两个《圣经》专业相联系而讨论宗教学的时候，似乎赋予了它一种诠释的辅助学科地位。事实上，无论在《旧约》还是在

《新约》中，我们都遇到了一大批异邦宗教，例如作为以色列对手的迦南人崇拜，或者作为原始基督教伙伴的希腊化崇拜。对真上帝的崇敬必然处在与假神灵的斗争中，福音必然处在与所有其他救恩消息的冲突中。没有与诸般宗教的世界的论战性接触，《圣经》的、基督教的《新约》就无法陈述。在《圣经》经文中，这一点也是显而易见的：耶和华信仰和基督信仰一样，相对于外来影响是没有抵抗力的。因此，决定性的辩论转移到了它内部，即围绕信仰之纯洁性的斗争。如果不陷入不同理解之间的争执，这种斗争就根本不能得到解释。

就此而言，人们不言而喻地始终意识到圣经之嵌入宗教的环境。然而，显而易见地超出这一点的，是世纪之交通过在《旧约》学和《新约》学领域的开创性研究而使人认识到所谓的

宗教学派，并且作为宗教史方法自此成为历史《圣经》学的得到普遍认可的工具的那种东西。对宗教的环境影响和对宗教生活的普遍形式与法则的依赖性，也涉及——如今已经清楚——迄今为止被看做是启示，因而被看做是摆脱了一切历史依赖性和类比的东西，即《圣经》自身的核心。在这方面，那些——尤其是在当时占支配地位的基督教观的背景下——被认为令人厌恶的方面受到了特别注意，例如《圣经》核心观念的神话特点，特别是在早期历史上和在基督论中；或者崇拜生活中的非理性特征；或者末世论，尤其是因为其令人惊诧的启示文学特色。就其产生而言，基督教在宗教史上看起来显得是一种折衷主义的宗教。

即便是宗教学最初仅仅越过《圣经》专业对神学发生影响，对于其他神学学科来说，后果也是很可观的。最明显是对教义学的影响；后者被认为是无条件地有效的《圣经》基础，在骨子里表明自己是受历史条件制约的。但同时，也清楚地认识到了各种异邦宗教的世界范围的当代意义。相对于它们，基督教神学不再自认为在传教优势方面的地位是无可争议的。其他宗教的挑战也并不由于把世俗主义在世界范围里的出现解释为总归要临近的宗教衰败的征兆而受到削弱。这种诊断和对宗教基础的一种相应的神学反思，可能会表现为虚假。无论无宗教的现象是怎么样，神学家如果逃避当今的宗教世界，他都不会认真对待与今日世界的对峙。所有派别的基督徒在世界居民中所占的份额处在百分之三十以下，而且由于各地区人口不同的增长肯定还要继续下降，这并非无关紧要。考虑到这一点，人们就可能会觉得普世教会合一运动(ökumenische Bewegung)——无

论有没有罗马——虽然声势浩大，但却是一种基督教的地方主义的表达。

然而，宗教学的要求却波及得更广泛。它并不单纯地涉及进入神学家的视阈，要求关注的现象的一种增长。宗教学的提问本身并不简单地适应神学。它越来越与神学展开竞争。基督教自身连同神学如今成为宗教学考察的对象。由于宗教学，神学并不是简单地增加了另一个学科，或者补充了一个神学之外的相邻学科，而是在根本上被质疑。由于问题域延伸得如此广阔，为了形成判断，就必须涉及各种重大的联系。

第二节 基督教与宗教学

一、基督教与其他宗教之相遇中的变迁

教会史和世界史的巨大变化也反映在基督教与其他宗教之相遇所经历的变迁中。这一变迁在多大程度上要追溯到各种情景，在多大程度上要追溯到思维转变，需要在一个略图中仅仅以提示的方式予以考虑。

1. 原始基督教

从巴勒斯坦犹太教走出，来到希腊化古代世界，这对教会史

的进一步发展方向做出了裁决。对这一过程的理解,要从向全世界传教的动机来自福音本身这一点出发。它基于——在形式上说——一种突破了当时各宗教的普遍结构图式的新宗教现实。由于耶稣基督,犹太人与非犹太人的区别失去了意义,这种确信恰恰剥夺了宗教事务的如下特征的权利,犹太人和非犹太人的对立就是集中在这些特征之上的,这些特征就是:圣徒与俗人被限制在固定的区域,以及面对神凭借一定的崇拜行为来保障。借助于基督信仰如何获得和产生圣徒之现实性的方式,基督性附加在各种现存的宗教上,就比仅仅另一种宗教的出现有更多的含义,也就是说,同时意味着一种宗教的宗教批判(religiöse Religionskritik),它涉及所有宗教的根源。

2. 早期天主教会

尽管如此,基督教自身确立为具有历史上最为持久的生活形式和制度的宗教。在与有影响的同时代宗教现象——如皇帝崇拜、诺斯替派、摩尼教和新柏拉图主义——严格地划清界限的同时,这里完成了部分是在异教环境方面、部分是在《旧约》—犹太教传统方面的各种宗教舶来品的极力一体化。古代晚期,基督教在没有竞争者的情况下成为享有特权的宗教,在政治和文化方面获得了领导地位。在传教方面与日耳曼和斯拉夫各民族的各种宗教相遇时,这些宗教一开始就表明是处于劣势的,以至于基督教从它们那里并未受到有其他宗教存在的威胁。

3. 中世纪和近代的开端

与此相反,伊斯兰教首次成为一个强劲的竞争者,基督教

化了的罗马帝国的广袤领土沦陷在它手中。不仅在政治上，而且在文化上，整个中世纪期间它都是基督教西方的对手，在它身上，人们领略到相互对立的世界宗教的对峙。这促进了出自护教意图对基督教教义强化了的理性研究，但也促进了朝向一种开明的宗教协调趋势，其最早开端可以追溯到施陶芬(Staufen)王朝皇帝弗里德里希二世(Friedrich II)宫廷的精神氛围。从那时到宽容思想在启蒙运动中的胜利，当然是一条漫长的道路。自发现美洲和通向印度与东亚的海路以来，地理学和人种学视野的扩展，对与其他宗教之关系的影响是矛盾的：一方面出现了一种新的传教欲望，另一方面由于观察到完全

不同类型的现象，宗教上熟悉的东西被剥夺和限制了其不言而喻性。

4. 最近两个世纪

只是到了19世纪，才产生了一种真正宗教史的旨趣，这种情况基于两个主要因素的汇合：西方的全球扩张，其中殖民化和传教是携手并进的；以及严格意义上的历史思维方式的形成。只是到了此时，原始宗教现象，但也包括诸如佛教这样的重要高级宗教，才更为鲜明地被意识到，成为设身处地的研究对象。但同时，问题的景观也转移了。随着技术化而出现的世俗主义也使非基督教的宗教陷入了一种危机。一时，国家主义和共产主义形态的准宗教拥入了真空地带；一时，从祖传宗教的母腹中产生出新生

如一地是真宗教(vera religio),而所有其他宗教,连同基督教本身的畸形都归在假宗教(religio falsa)的概念之下。

2. 自然宗教

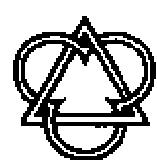
当然，真宗教的概念以双重的方式成为批判正统理解的把柄:或者是针对理论的超重而召唤作为真宗教的虔诚生活,或者是抵制启示的权威，通过根据普遍的理性真理来度量宗教并把宗教建立在理性真理之上,从而找到真正的宗教。这也预示着对历史定位的宗教之间的分裂的克服，有利于植根于人的本性之中并惟一适合于人的本性的宗教。然而,对真宗教概念的这两种

批判传统的僭越——用粗笨的话说：虔敬主义的变体和理性主义的变体——以其一贯性使真宗教的说法成了问题。

3. 实证宗教

施莱尔马赫看透了启蒙运动的自然宗教是一种苍白的抽象物,它失去了一般宗教的特性,而惟有历史上确定的所谓实证宗教才值得这样叫。但是,由于不再有一种绝对的启示要求来仅仅赋予一种宗教以真理的谓词，而是一个宽泛的启示概念与历史生活本身的现实结合在一起,因而在宗教事情中,历史性与真理的关系就成为极其迫切的问题。施莱尔马赫在生活关联的观点下把这两者结合起来。以情感概念所要求的人的整体性为基准，这成为真正的宗教事务——与形而上学和道德相区别——的标

准,并且同时为宗教类型的多样性提供了一个整理尺度,以至于真理问题与宗教概念在这里依然以一种谨慎的方式结合在一起。与此相反,黑格尔虽然同样根据各种宗教的实证性来定位,但却在宗教理念的世界历史发展过程的观点下把历史性与真理结合起来。通过从表象的中介扬弃到思辨的概念,宗教在其特有的历史下落的完成中只是以哲学的方式才达到了真理。相对独立于宗教哲学努力的进一步行程,自此之后历史的宗教研究作为根据实证宗教定位的结果,继续使真理问题悬而未决,获得了蓬勃的发展。



4. 作为否定性的宗教

费尔巴哈(Feuerbach)把施莱尔马赫的主题与黑格尔的主题结合起来,坚持真理问题,他试图在心理学上揭露宗教"无非是"人投射在对象化的表象之中的自我启示。由此出发派生出进一步的宗教批判。在马克思主义的说法中,宗教是资产阶级社会在意识形态上的辩白,是"人民的鸦片"。在尼采的说法中,宗教造成了对人的内在压迫和扭曲。在弗洛伊德的说法中,宗教被解释成为未得到满足的愿望和没有被克服的恐惧的虚幻对象化和补偿。与所有这一切相结合,实证主义—社会学把宗教归类为人类的童年阶段,它在通过形而上学阶段之后,最终在科学阶段被克服。在神学方面,人们与形形色色的以宗教的概念和现象为基础的努力相反,最终也利用宗教批判,试图凭借一个经过神学论证的作为真正否定性的宗教之概念来适应宗教批判:早期的巴特受宗教社会主义影响,把宗教解释为人的原罪,在基督里面的启示就是与这种原罪相对立的。朋霍费尔(Dietrich Bonhoeffer)

同样按照肤浅的理解，把临近的无宗教性解释为在根本上符合《圣经》真理最内在的意图。这些极端的例证强调了宗教主题在神学上的迫切性。

第三节　宗教学的问题方面

以另一种方式,但决不亚于神学,宗教学提出了科学理论类型的困难问题：它自认为是科学的自我理解以及其百科全书式整体性怎么样呢?

一、方法问题

单是其对象的定义,就已经造成了巨大困难,这方面多得无法计量的表述可能与经常性的绝望证实了这一点。即便人们一开始就放弃提出一个规范的宗教理念的打算，而是要满足于一个尽可能开放的一般概念，应该借助于哪些基本的观点来厘定宗教概念,以便为所有被考虑到的现象提供空间,但又不使整体现象化解为不确定的东西,这也是有争议的。例如,上帝概念或者神话的语式必然属于它吗？或者，以生活和现实的整体为基准,是充分的标志吗?求助于无争议的宗教史现象,这就够了吗?或者,宗教的定义也应该考虑到可能自我理解为反宗教(antire-

宗教的世界成为考察对象,这就已经把宗教事务缩减为人类生活表现的一个特殊领域,并由此而缩减为一个本身已经是宗教事务世俗化并且与生活整体相隔离之结果的宗教概念。不是以宗教的立场思考现实的整体,而是借助于对现实的一种非宗教的态度来研究宗教事务,并将之——也许是充满敬意地——归人现实的整体。

这些考虑既不应该诱发一种确定的问题答案，也不应该诱发一种绝望的怀疑的印象。它只应该使人意识到本质上属于宗教学的那些问题。

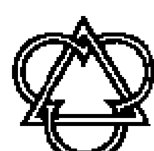
二、研究领域

宗教学的整体建构之所以是一个成问题的企图，乃因为这里有两种可能性在竞争:集中在宗教的现象和本质上,或者对宗教在其中只是作为辅助方而出现的另一种现实视域感兴趣。宗教学的不同分支虽然并不是简单地得到相应的划分，但却以不同强度倾向于这个或那个方向。

明确属于第一组的宗教学核心学科是宗教史。它是其他所有宗教学学科不可缺少的基础。如果不知道宗教生活在历史上是怎样展开和形成的，其他所有宗教学的问题方面就都将没有对象。宗教不是建构的和发明的,而是仅仅作为预先给定的东西

而被解释和批判地研究。它比人类生活的任何一个别的领域都更强地依赖于传统。就连对当代宗教现象的研究也必然导入历史的向度，就像甚至经验的野外考察也能够成为间接澄清宗教史的工具一样。

不言而喻，宗教现象学同样属于主要根据宗教来定向的学科。它依赖于详尽的历史材料，但并不是以发生学的方式进行，而是通过揭示基本宗教现象在结构上的同和异，更清晰地规定宗教的共同表现，以便再借助于充分理解的意义把握和符合事实的范畴来促进具体的解释。



尽管宗教哲学同样是仅仅从宗教获得其主题，即在整体上反思宗教与真理意识的关系，但它对严格意义上的宗教学的隶属性却不是没有争议的。对它的任务的理解极其不同。一种极端说它是一个哲学学科，在其中讨论上帝问题本身；另一种极端说它是一个神学学科，在其中各种宗教的多样性得到一种基督教的解释。无论是以这些方式中的一种，还是以另一种像语言分析(linguistic analysis)那样的方案，无论如何，宗教哲学都这样或者那样的指示着一些更为宽广的理解域，它们在整体上为现实性的问题所规定，因而在它们里面也要考虑到宗教。当然，宗教学是否能够不受损伤地对付宗教哲学的提问，对此还是有理由表示怀疑的。

宗教心理学和宗教社会学属于这样的研究分支，在它们里面，对宗教的首要兴趣和次要兴趣清楚地表现出来。宗教心理学或者可以作为宗教学的一个部分对在心理学上阐明宗教现象感兴趣，或者可以作为心理学的一个部分，特别是作为精神分析学的一个部分，主要承担诊断和治疗任务。同样，宗教社会学可以

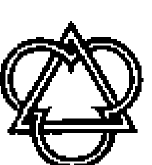
把重点或者放在研究宗教团体的形成和宗教与社会的交互作用上，或者放在考察在此之外宗教因素的一般社会学的联系中。当然，由此并不会产生界限分明的抉择。但是，平滑的过渡表明，提出一个严格的、无所不包的、百科全书式的宗教学纲领，这该是多么困难，也许还是多么不合情理。这最终还要按照宗教教育学来阐明。宗教教育学只有在以一种确定的宗教为基准时，才有合理的功能，除非它全部被理解为关于各种宗教的单纯信息。但这样一来，它就会仅仅是教学法的一个专业部门，或者至多是一种反宗教宣传的理论。

第四节　宗教学和神学

一、神学对宗教学的参与

一开始就提到的观点——基督教信仰与其起源在宗教史上的交织，以及当代与各宗教的世界的对峙——标明了两个极，在这两个极之间，宗教主题在神学上获得了普遍的意义，并且常常变动。在任何一个神学学科中，这一主题都具有极其刺激的迫切性。对于诸圣经专业来说，这一点已经暗示过了，而且也兼顾到了教会史。同样的东西也适用于各系统学科：在

基础神学上适用于真实基督教的东西及其在生活中的位置问题,教义学上适用于基督教信仰陈述的表达,伦理学上考虑到了与上帝的关系对于调整行动的重要性,实践—神学上适用于教会的功能和生存形式,这些不是单单由于个别例证,而是以联想的方式由于神学不可避免地卷入宗教哲学、宗教社会学、宗教心理学和宗教教育学才被意识到的。如果神学院里的宗教学的主题领域有时在体制上与传教学合并在一起,这就可能显得是一种限制,除非人们在神学上以下面的意义全面地领会传教学的任务,即它涉及一种在所有的学科中都同样现存的事态。



如果神学要从宗教史上的宗教经验的非凡直观传授中获得收益,但还准备让自己被受到攻击的宗教现实问题所纠缠,那么,它就必须肯定宗教学所有分支在方法上的独立性,并且尽可能不偏不倚地参与对事态的感知和参与自己要人思考的东西。一种一开始就是按照神学需要和指示来控制的宗教学或者按照神学上方便舒适的观点对其收获的相应拣选,剥夺了神学决定性的知识增长,造成了对它的损害。

当然,在这里和在所有的学科间交流中——无论是与非神学的边缘领域还是在神学内的专业交往中——一样,马上出现了困难,即对其他学科工作的参与如何是负责任的。一个神学家从宗教学研究的广阔领域所能够掌握的东西,正常情况下在量上是很微薄的,并且极少达到真实的实际权限。另一方面,在神学上非批判地把偶然事件、断言或者假设当做做好了的装配零件,显而易见是危险的。最能避免这种情况的,就是在任何一个问题上在与宗教学的工作打交道时积累自己的经验,即便在

这方面大多数情况下，语言知识不足或者缺乏构成了不可低估的障碍。此外，对于处理宗教学的材料——或者是历史直观的生动性，或者是当代统计学调查的贫乏——来说，决定性的东西取决于整体神学的判断力是否赋予一个人必要的审慎和深思熟虑。这表现在，一个人是否准备让自己被宗教学的事态挑动到自我批判的、神学的基础反思，并且在神学方面批判地参与对宗教学方法论问题的反思。无论在具体的科学工作进程和思维过程中主管权问题如何被相对化，人们都不可以被划分学科的格式所蒙骗。

二、神学化解在宗教学中？

早在上个世纪，就出现了一种后来又一再重新提出的要求：神学应该转化为宗教学，任何情况下只能以这种形态在大学的科学群中占有一个位置。宗教史学派的体系创立者特洛尔奇(Ernst Troeltsch)出人意料地尖锐反对把神学院转化为宗教学院。尽管他坚持在系统神学中从宗教史的角度得出结论，并且对传统的教义学方法进行彻底的批判，但在他看来决定性的差异依然是，神学涉及的是规范性的宗教学知识。因此，“建立一个尚无正式认识规范性的宗教真理，并要像北极研究者寻找北极那样去寻找这种真理的学院”，也许是荒唐的事。“因为如果人们把

神学的基础学科？如今，潘能伯格(Pannenberg)以下述命题代表了这种观点，即恰恰凭借这样一种宗教学的奠基，神学重新获得了关于上帝的科学的特性。[W. Pannenberg: Wissenschaftstheorie und Theologie《科学理论与神学》,316~317、361页以下,1973]当然，由此而以下述方式纠正了宗教学的自我理解，即无论是宗教学还是神学，都被要求做出批判性的反问。很可能，它们两者都以悖谬的方式彼此相遇在对其深刻差异的共同肯定中，这要比通过那种视域的融合更为有益。

第五章　哲学

第一节　神学与哲学的伙伴关系

与神学相比，宗教学是一个很年轻的现象。相反，哲学在年龄上超过了神学。此外，自神学肇始以来，哲学就是神学史的一个一体化因素。神学与哲学的这种伙伴关系预示着许多修正。它们的图表从最内在的渗透一直延伸到最外在的敌对关系：从一种冒充神学的哲学一直到一种从与神学的对立出发来理解自身的哲学；从一种显得化解入哲学的神学一直到一种力图摆脱与哲学的任何接触的神学。在这中间，以无数种组合和层次存在着以下述方式把两者区分开来的尝试，即它们保持在彼此之间的交往关系中。

一、历史方面的伙伴关系

当然，哲学在时间上的在先和神学与哲学持久的伙伴关系，仅仅在基督教神学方面才表示了事实真相。古希腊哲学的起源和经典时代早于基督教神学，并且以希腊化哲学为中介对基督教神学施加了如此具有造型作用的影响，以至于基督教神学自其最初的形成以来就包含着与哲学的一种明确的或者含蓄的关

联，没有这种关联它就不能存在。然而，这一论断需要双重的阐明。它涉及“神学”这个词和基督教神学的起源。

1. “神学”一词的哲学来源

“神学”是哲学的一个新创词。它首次出现在柏拉图那里，[Pol.《政治家篇》,$B379^{a5-6}$]由此，特别是后来，它指的是“神话学”，因而并不是关于神圣事物的哲学言说，而是由哲学批判地考察的宗教言说。此外，虽然从亚里士多德开始经过古代哲学，还有一条惯用语的线索，沿着这条线索，“神学的”这一概念被要求用于哲学的上帝学说。[Met.《形而上学》,$E1026^{a4}$,$K1064^{b3}$]但是，这一用法直

到晚期希腊化哲学中，已经在基督教的反作用下，才在较强的程度上得到贯彻。就这一概念史的事实来说，首先值得注意的是下面这一点：希腊人的宗教并没有在我们常用的意义上造成神学，即宗教对自己本身的一种思维着的解释。在外来的宗教言说中并且以宗教批判的口气称之为“神学”、此后也如此自称的东西，停留在神话的—迷信的东西中，并没有从自身出发接受对真理问题的反思。另一方面，古希腊哲学虽然从整体上看尽管有宗教批判的冲动，却依然对外在的宗教形式保持忠诚，并且还处在与传统的宗教性的某种内在关联之中，但哲学却不能如此思维神圣事物，以至于——与基督教神学的自我理解相类似——让与宗教本身的一致获得成功。古代惯用语中以及古代生活现实中的这两条线索，即神话神学和哲理神学，相互分离，从未达到一

种有效的和解。由此,哲学虽然将上帝问题接纳入了自身,但自己却没有植根于一定的神学并为它共同负责。

2. 哲学在确立基督教神学方面的作用

基督教神学的起源并不与基督教对这一字眼的接受等同。面对这一字眼,早期基督教典型地是极其克制的,因为它如此与异邦—宗教的理解密不可分。与此相反,人们可以相对不偏不倚地使用"哲学"这一表述,尽管批判地强调"真哲学"。说希腊语的基督教只是在普遍地继承被战胜的异邦宗教的过程中才接受了"神学"一词,但却局限在关于上帝本质的言说上,以与关于上帝之救恩史行动的言说的"经世学"(oikonomia)相区别。与此相反,在西方基督教中,对神学一词的不信任持续得更久,然后在经院哲学中转化为我们所熟悉的语义扩展,据此,"神学"指的是基督教教义的系统反思了的整体。在这方面,无论是可以追溯到亚里士多德的"认知神学"(episteme theologike)理念,还是同样由他出发的为了提高神学而大力利用哲学,都具有本质性的影响。当然,作为对基督教信仰的思维着的解释,神学并不依赖于称谓问题,它自保罗以来就存在了。使人们能够这样做并且推动着人们这样做的,是基督教信仰本身的特性,尽管它最初的开端并不是完全不受希腊化哲学影响的。古代教会的教义史清楚地表明,随着诺斯替教派和护教学者开始的对哲学思维的更集中的研究,为基督教神学的提高和巩固做出了什么样的贡献。

3. 伙伴关系的变迁

神学与哲学的伙伴关系,即便在两者共同经历过的那段变

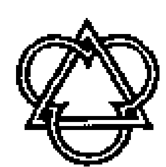
幻无常的历史期间，也依然存在。最明显的是思考相互之间的影响。在它们中间，虽然哲学对神学的影响是首要的。但逆向的影响也并不缺乏。此外，值得注意的是它们在历史上的命运交织。尽管它们的相互关系在同一个时间点上可能是极其不同，但大体上可以看到一种发展；在这一发展中，两个伙伴既相互求得一致，又各自适应自己的时代。在古代教会时期，占支配地位的宁可说是融合神学与哲学的倾向，当然并没有要取消区别。与此相反，对于经院哲学来说，日益增长的区分是决定性的，但关系也没有破裂。即便是通过宗教改革为神学、通过近代精神为哲学带来一种新生以及带来一种相互的独立的那个影响深远的转折，

尽管有最尖锐的分离的神学倾向，而哲学又下落为反神学的态度，也未能使由历史也是由事情本身出发极其密切地结成的关系解体。即便人们不能使一方对另一方的某种依赖性为此负责，两者无论是想彼此团结还是想彼此敌对，也还是处在时代命运的共同性之中。教养的高涨在大多数情况下对两者都是有利的。两者体验到一种广泛的统一性和思维形式的稳定性或者一种精神上的多元论的利与弊。即便是在与科学的关系上，对于两者来说也产生了类似的问题。

二、实际方面的伙伴关系

这种亲密的伙伴关系的基础是什么？两者有同一个主题，

由于它们是以不同的方式进行，并且不是出自同一个源泉，这主题以不同的方式得以表达吗？人们为此在通常的答案中所承认的东西，表现为虽然不错，但还不够：例如，一种接触在于上帝问题，或者在于普遍的意义问题，从而在于现实整体角度的人的问题；此外，区分可以被规定为理性和启示的权威之区分，差异相应地可以被规定为批判的态度和屈从权威的态度之差异。这样规定关系的尝试遇到了各种各样的困难，但这些困难在自己那方面又给予对共同性和差异性的反思以进一步发展的推动。



1. 作为任务的关系之规定

神学与哲学的关系超出了很一般的、不确定的特征，不能中立地、终极地予以表述。这在于参与其间的因素的相对性和相互依存。两者的共同点是，它们的本质在其实现中都要求解释和规定。什么是哲学，这是一个基础性的哲学问题，对它来说，要以哲学思维方式予以判定。什么是神学，这一问题同样是基础性的。在对它的回答上，表现出神学当时的自我理解。一定的哲学和一定的神学一样，仅仅存在于围绕正确的自我规定所进行的斗争的运动和争议性之中。但这样一来，关系之规定就更是陷入了景观的法则之下。哲学的自我理解表现在与此相联结的对与神学的关系之规定上。反过来也一样，甚至在这里还更进一步，神学的自我理解恰恰是通过它如何把自己与哲学联系起来而得到表现。在一个伙伴对另一个伙伴的理解中，两种场合都叠加着自己的本质规定的一般特征和特别特征，以及与自己的本质规定相适应的对伙伴的评价，这种评价可能会远远偏离伙伴自己的自

我理解。神学与哲学关系之中的这种错综复杂的解释学处境的基础是,就职责而言,接触与差异在这里是相互交织的。因此,关系之规定对两者来说都是一个特别有益的挑战，即意识到自己的职责。

2. 对区分的关切

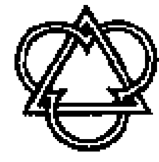
尽管有划清界限的问题，对区分的关切仍然是把哲学与神学结合起来的东西。然而，在这一关切的基本上不同的指向方面,马上就出现了实际的差异。

在哲学方面,不言而喻强调的是一种单纯的对立,这种对立

强调了自己的独立性和优势,在这方面,正常情况下并没有一种对神学存在的积极关切在起作用。就神学有一种典型哲学的旨趣而言,它被作为一个分支领域纳入哲学,但由此却在论战中被用来反对“神学的”神学(“theologische” Theologie),后者本身在哲学上是不可接受的。

与此相反,在“神学的”神学方面,对哲学存在有一种受现实条件制约的关切。甚至在基督教占有绝对的文化统治地位和独立的哲学实际解体的年代里，神学也把哲学当做一个应与它自己区别开来的、与它并列的合理使命而予以支持。即便在教会驯化的哲学形态由于其解放而结束，并且再次产生一种尖锐对抗的可能性的时候,纵然是对一种敌视神学的哲学,在无损于与它的批判性关系的情况下,神学也决不可能是毫无兴趣的。

相互之间态度的这种不同表现出，哲学倾向于一种统一的现实理解，即便是神学，也被依照哲学判断的尺度置于这种理解之下。与此相反，对于神学来说，现实之理解按照基督教信仰是由一种基本的区分决定的，这种区分承认哲学与神学并列的独立性之权利，并不由此而从整体神学的责任中排斥对哲学的态度。从神学出发来看，在与哲学的关系中具有现实意义的，是在福音的理解中确定的两个“国度”的区分，无论是借助经院哲学在自然与神恩的意义上诠释它，还是借助宗教改革的神学在律法与福音的意义上诠释它。这里有一种不为哲学所接受的事态在起作用。



3. 与历史的不同关系

差异最内在的核心的提示与一种看起来重视外表的考察相遇。神学与哲学的不同在它们与历史的关系上一清二楚。并不是说径直对照地用诸如“永恒的上帝之言”与“倏忽即逝的人类之言”，或者“上帝的全知”与“人的智慧”，或者“历史的启示”与“永恒的理性真理”这样的语式就能充分地描述事实真相。在这方面切合实际的东西，只能在一种无条件的真理于其中得到表达的历史性的共同基地上得到规定。但在这一框架内，明显暴露出一种特殊的区别。神学是与一种完全确定的传统相关的，并且参与对这一传统事件之进程的负责。当然，它并不是把这理解为任意的地方主义，而是理解为下述情况的结果，即信仰在耶稣基督里面得到其常驻的根基，历史在耶稣基督里面得到其终极有效的规定。在哲学上，这显得是一种与真理之探究的开放性无法统一的绝对性要求。在神学上，如果不

指出真理理解自身的不同并对它做出解说，人们就不会满足于这一特点刻画。真理理解的不同与另一种差别相联系。神学在自己那方面仅仅是对它所代表的真理的间接表达，即是对在作为教会与基督教生存之基本事件的宣示和祈祷中所发生的事情的明确反思。与此相反，哲学之作为哲学，要求自己是真理在其中达到其最可能的现存的那种形态。在神学的职责中散布在它自己的努力和它所服务的圣言事件之上的东西，在哲学中却是不可区分的同一件事。就与神学的关系而言，哲学绝不仅仅以神学为对手，而是还以并且主要以基督教真理经历的现实为对手。

第二节　哲学与历史

亲密伙伴关系的观点仅仅在神学家的视角下才这样受到重视。从哲学家的立场出发，虽然必要时也明显地、当然大多数情况下是以论战的方式谈到这种关系，但除此之外，与神学的关联对哲学来说却不起作用。但是，由于神学对哲学的关切绝不是根据哲学是否一如既往地明确按照神学来调整而定向的，哲学对神学的重要性就只有在人们无保留地、在没有一种神学滤镜的干预的情况下参与研究哲学的特点时，才能得到充分的估价。为此首先以历史关联为入口，这与在此方面已经确定的两者差异

是相适应的，但也与哲学从自身出发最初如何显现出来的方式是相适应的。

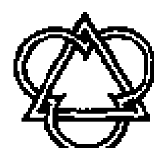
一、哲学史研究

什么是哲学，这一问题之所以首先把注意力引向历史，乃因为正是历史提供了哲学的信息。哲学现象主要是与杰出的思想家以及哲学流派密切相关的；后者或是按照学派领袖的名字，或是按照本体论或方法论的原则命名的，例如唯心主义、唯名论、实证主义、结构主义以及诸如此类的流派。在这样的名字或者称呼上，铭记着对一个学说陈述之综合体的纪念，这个综合体或多或少地具有体系的特点，特别是借助于一定的基本概念铭刻在记忆中。对于门外汉来说，关于哲学的流行印象就是：大量的思想家、思维方式和在影响史上相互交织的思想。这样，哲学就体现为某种历史既定的东西。哲学的研究就成为哲学史的研究。

反对意见出现了，正是由于这一点而堵塞了通向哲学的入口。把一大堆要死记硬背的材料塞进记忆，不仅麻烦，而且也显得宁可说妨碍哲学思维的目的。但是，无论人们怎样要卸去假定为真的历史包袱，都因此而越发造成新的困难。人们越是为了一个重点而放弃一般的概观性知识，就会意识到，极小化的倾向会使对哲学史的研究越加没有成效。对历史关联的无知使在个别区段的深入变得更为困难，甚至妨碍这种深入，而已经使区段的选择值得疑问。如果主张偏爱研究同时代的哲学，则虽然在下面这一点上有道理，即完全忽视同时代的哲学可能是

采石场那样去开采它，以便剥取或者折中地组装一种哲学的尝试。然而，正是哲学立场和要求的那种令人眼花缭乱、矛盾重重的多样性，造成了一种印象，即哲学史本身否认可以期望哲学提供认识与真理。但是，如果不想由此而被迫悲观失望，人们就必须反躬自问，考虑到人的历史性，究竟把真理理解成什么，思维的历史与真理认识的进程有什么相干。即便是在这样的批判性尖锐化的情况下，哲学史也没有离开哲学思维，毋宁说更为急速地趋向于它。

尽管由于哲学思维的历史性，一种在哲学的历史源头尚未成为反思对象的观点得到了表述，但恰恰是它的这种起源在希腊文化之中的事实，是其历史性的一个明确的证明。哲学并不是任意地到处都出现在历史中的。虽然人们可以在宽泛的、不确定的历史编纂学的惯用语中如此称谓其他文化圈中对生活问题的反思，例如谈到中国哲学和印度哲学，但黑格尔在《哲学史讲演录》的开端合理地提到它们"仅仅是暂时的东西"。"我们所以要提到它，只是为了表明何以我们不多讲它。"[纪念版，第17卷，151页]哲学思维在希腊的肇始的特殊之处，根据基本态度可以规定为惊奇，它不是以信仰权威或者信仰奇迹的方式满足于现成的答案，而是给人以彻底追问整体的勇气，这种勇气承认自己的无知，但也认可自己的理性洞见是惟一做裁决的法庭，因而是敢于自由的勇气。由于感恩于这种精神，哲学在其整个进一步的历史中都感恩于它在希腊的起源。一再地返回到希腊的起源，这是哲学思维更新的一个不可避免的基本训练和不可穷尽的源泉。凭借与起源的关系的连续性并不妨碍哲学思维的深刻变迁，例如由于同基督教的相遇以及进入近代所造成的历史处境巨大变化



纪，都没有发生把具体科学从对哲学作为世界定位之全部的整体理解中现实地分离出来并独立化的事情。限制是通过哲学的各基本学科实施的：作为语言和思维的基本规则之学说的逻辑学，作为存在者的基本原则之学说的形而上学或本体论，以及作为行为的基础和基本原理之学说的伦理学。

二、具体科学从哲学得到解放



哲学与具体科学的关系只是到了近代才成为问题。关于哲学本身连同各门具体科学从神学的监护得到解放——例如可以想一想布鲁诺(Giordano Bruno)或伽利略，很容易忽视与此密切相关的另一种解放：各门具体科学相对于哲学的独立化。在这方面，反对亚里士多德主义在科学领域里的统治地位的斗争，只不过是受历史条件制约的第一个阶段，越过这个阶段，才展开了通向从哲学得到解放的道路。不是固定在一种追逐终极者和整全者的思辨认识之中，而是有限的、但却向进一步的发现开放的经验成为方法的原则，这首先并且以开辟道路的方式发生在各门自然科学中，但也在做出必要限制的情况下发生在各门集中于典型属人的东西的精神科学中。近代各种深入的、日益加速度地相互分离的哲学努力，在很大程度上是由相对于解放了的各门科学使哲学的提问发挥效用的尝试决定的；这种哲学提问并不涉及个别的存在者，而是涉及作为存在者的存在者和整体上的存在者。此外，这过去和现在都发生在那种思辨地补充经验科学方法的交叉学科中，在各门自然科学之外提出一种自然哲学，在历史学之外提出一种历史哲学，在法学之外提出一种法哲学，在

经验心理学之外提出一种哲学心理学，在语言学之外提出一种语言哲学。但是，后者是否以及怎样能对前者具有重要性，哲学的努力是否以及怎样促进经验的努力，经验的努力是否以及怎样处在哲学的考虑中，这些表现为一个棘手的问题。主要的倾向显得是，过去看来由哲学负责的东西越来越多地成为具体科学的权限领域。就连伦理学，甚至逻辑学也以这种方式成为专业。构成哲学与科学的这种陷人危机的关系之核心的，是形而上学问题。能够把它像18世纪和19世纪初的大哲学体系还大多代表的那样，扩建为奠基性的科学学吗？或者，由于根据一种严格的意义标准来衡量，它的各种定理已经被说成是无意义的，它的终

结已经来临了吗？或者，它以悖谬的方式作为近代技术思维方式的看不透的背景，只是以可疑的方式才成为传染性的？

三、哲学的科学性问题

对于哲学来说，与科学的关系是命运攸关的问题。它知道自己受到敦促，至少在潜能上要把一切现实知识都包括在自身之内，因而也不可以在忽视自然科学的情况下在一个精神科学的避难所里筑防自守。除了符合教养地完成这样的任务之外，麻烦的是如果哲学不在自己这方面对各门科学来说也成为重要的，就显得丧失了自己的存在权利。面对这些困难，各种倾向针锋相对，分歧很大。或者哲学从自身出发放弃自己成为科学的要求，

为了现实的现象而忽略或者完全放弃它迄今为止与哲学的伙伴关系，将是给神学提供一个糟糕的建议。在哲学上所表现出来的上述困难，是神学避之将对自己有害的处境特征。

一、以哲学思维的方式对待哲学

一个神学家必须以某种方式也是一个哲学家。他不可以满足于一种单纯死记硬背和鹦鹉学舌式的接受。对一定哲学的盲目依赖几乎难说是一种透彻的哲学研究的结果，而毋宁说是其

反面的标志。从事哲学研究在任何情况下都应该保护神学家免除一种不良的、无法控制的依赖。因此，他还要使自己摆脱一种原则上相反、不愿从事哲学思维的态度。恰恰是即便在取决于对哲学的批判性辩论的情况下，也首先需要一种哲学内部的批判。迫切需要警惕的是草率地利用神学自身的职责来反对哲学，而不是耐心地参与围绕理性之合理性的争夺。如果人们考虑到上面提到的困难，例如对于神学家来说从当代处境中在对待哲学方面所产生的那些困难，则在无损于与此相关的研究改革的情况下，永远值得推荐的是优先考虑深入研究经典的哲学著作。这样，人们就可以尽早地获得辨析另一种哲学的能力，特别是当需要在一种新的、错综复杂的问题处境中保持清醒的判断能力时，不至于被遗弃。

二、思维的训练

如果人们试图用一个定式来表达从属于在神学中与哲学打交道的功能，则一种纯形式的和工具性的利用的观点无疑是不够的。确实，如果神学认真对待反思思维的任务，就应该重视形式方面不可缺少的思维训练。属于这方面的有认真地研究语言、概念构成和思想联系，以及自我批判的方法意识。然而，思维的形式方面和质料方面是极其紧密地相互渗透的。恰恰在致力于与可普遍要求的真理意识相遇时的准确性这方面，神学家的思维也必须得到训练。关于神学的一种在这方面需要查明的普遍有效的哲学基础的观念，虽然也包含着一种正确的观点，但却以不可容许的方式把最终效果问题的理解可能性的疑难简单化了，掩盖了这里绝对无法消除的争议。尽管如此，对在与怀疑和不信的声音——就像在神学家那里也会发出这样的声音一样——对话时关于信仰的负责任的考虑来说，严格地运用理性是绝对必要的。这种运用既不允许把它移交给不信，也不允许与信仰相混淆——因为也正是这一点必须首先予以澄清，在这里，信仰与理性彼此之间是有天壤之别的。因此在两个方面上，就对惯常的东西的辨析而言，哲学在神学中的运用始终有一种神学批判的因素。

三、与时代精神的对峙

既然哲学被黑格尔正当地规定为“在思想中把握时代”[纪

念版,第7卷,35页],那么,神学就必须重视每次以其鲜明的诠释而与现实对峙,以便必要的话在极其对抗性的条件下给需要理性的信仰(fides quaerens intellectum)以活动空间。如果哲学在其实际的表现中不应该满足于它的这一任务,那么,神学就不能逃避在这一方面的共同责任。但是,如果哲学在其实际表现中过于草率和无保留地体现自己的时代——或者对人的以上帝问题为基准的理解被把握得支离破碎,或者这种理解被遮掩,逐渐被忘却,神学就更不能在哲学上与其陷人争执。当然,只要哲学因它自己的起源保持在对话接触中——而且如果不是这样,它就会干脆背弃自己作为哲学的特性,神学就在它身上获

得一个伙伴,与它的对话在任何情况下,无论如何都必然有利于对真理的促进。

第六章　教会史

第一节　面对教会史的尴尬

近两千年的教会史——一个具有独一无二的广泛性和多层次性的历史综合体——必须成为科学研究和阐述的对象，这是不言而喻的。当然，什么东西使它在圣经学科和系统—实践学科之外成为神学方面必要的，这却不是直截了当地一目了然。在面对教会史学专业的神学尴尬中，暴露出一种鉴于教会历史自身的极度尴尬。与这一景观相适应的是这样一个事实，即在神学家中，通常还是教会史学家最早享有普遍的科学声誉；而有时，不能胜任神学研究的人在这里寻找一种中立的避难所。

当然，烦扰与教会史的关系的困难起初主要是外在性的。极其丰富的材料令人气馁。由于自己的原始材料研究和对最新近的研究水平的关注，人们在这里难有了不起的进展。即便是职业教会史学家，也逐渐地在对整个进程负责的苛求面前服输，把自己限制在局部领域。研究者理所当然地一开始就倾向于悲观失望，用一种贫乏无味的大纲来对付。当然，还原为名字、日期和事实的材料越枯燥乏味，越难以处理，掌握它们的尝试就越费力，越没有希望。由于一种把直接的当代旨趣和实际上的可利用性当做最佳滤镜的反历史态度，这种不愉快日益增长，以致使人几



乎不能感觉到某种东西是重要的，在任何情况下都只是让成见得到证实。在历史轮廓越来越模糊的同等程度上，一个无聊的印象却传播开来了，即在根本上一切都是同类的并且相应地是同等有效的。歌德的诗句对人们来说是从心坎里说出的：

“你说，教会史包含着什么？
它在我的思想中已遭破灭；
有无限多的东西要读，
但这一切究竟是什么？”
阿里安派(Arianer)和正教教徒(Orthodoxen)，

两个对手相互拳击。
多少个世代发生的是同样的事情，
一直持续到最后的审判。[箴言第176，载E. Trunz编：Goethes Werke《歌德全集》，9版，第1卷，333-334页，Hamburg，1969]

人们也以公正的惬意接受了歌德另一句名言：“整个教会史就是错误与暴力的混杂物。”[箴言第178，同前，334页]作为丑闻史的教会史成了教会批判和基督教批判的一个心爱的宝库，这种批判在双重的角度上利用了历史的无知：通过自以为的揭露使人困惑，并同时由此而掩盖对材料的倾向性处理。这类小册子事与愿违地敦促着进一步加强对教会史的研究。

但是，神学类的各种障碍却常常与此相悖。根据教会方位的

不同,某些领域和角度避开了批判性的判断。或者,除了少数例外，人们把整个教会史都看做是一部从教会初期的纯洁和统一堕落的历史。这虽然能够唤起出自论战意图的兴趣,但畸形的景观并不能满足对规范的要求。它只不过是加强了基本的怀疑,即卷入世俗损害了真正基督教的内容。它的历史化不可避免地表现为世俗化的源泉。

当然,教会史的问题由此而涉及一个神学的核心问题。这一问题的不同解释，是与在教会史观的历史中得到表现的基督教基本理解类型上的各种可能性相对应的。由此,关于对教会史的理解的思考必然卷入教会史自身的运动。

第二节 宗派的教会史观

在此,"宗派的"这一称谓是在广义上使用的:并不像通常那样局限在自16世纪以来存在的宗派教会上，而是——当然也包含了这层意思——恰恰还扩展到带着宗派批判的倾向信奉基督教、并在教会史方面以自己的方式同样有宗派倾向地表达了这一点的那些观点。

一、古典天主教教会史观

在君士坦丁转向时代，该撒利亚的优西比乌（Euseb von Cäsarea)撰写了著名的《教会史》(historia ekklesiastike)。那个时代教会史上深刻的变革促成了它，甚至呈现在这部著作的形

成史的各个阶段。除了路加的《使徒行传》之外,这是第一次这种类型的举动。就前三个世纪来说,直到中世纪末它仍然是权威的描述,只是由后来的历史编纂学家予以阐释并补加后来的世纪。即便在这里,优西比乌也还是权威的。虽然处在早期天主教教会的条件下,他毕竟创造了天主教教会史观的经典模式。有三个基本特征应得到简要的强调:

1. 道成肉身的继续

教会——在道成肉身的继续中——是世界和历史中一个超自然的现实。使徒时代的传承使它在连续性上是可确认和有保

障的。由此,对大主教首邑的相应证明是阐述的主旨。

2. 为历史变迁所侵蚀

无论教会怎样现实地存在于历史中,它在本质上也还是摆脱了并且优越于一切历史变化。无论是作为体制还是在其教义方面,它都没有经历一种变迁。对它来说,在历史上值得报道的,仅仅关系到在它周围发生并且从外部侵袭它的那些事情:殉教者们所反抗的迫害和各种异教,教会的教师们阐扬古老的不变真理来与后者的更新做斗争。

3. 末世论的战场

因此,并不是人的行为最终决定着历史。毋宁说,在历史中

1. 争论神学的(Kontroverstheologisch)旨趣

对教会史的旨趣首先是一种批判的旨趣，而且仅仅处在争论神学之辩论的职责和界限内。重要的是揭示教会的起源与其进一步的历史之间深深的鸿沟。在这里，它的本质恰恰颠倒为其反面，即颠倒为反基督的统治领域。因此，评价的判断与迄今为止的教会史景观相比是反题的。

2. 变形与改革的转换

从整体上看，教会史表现为一个堕落的历史，首先是从其起源的完善堕落，然后又重新从改革堕落。在这一历史中，继埃及

的黑暗之后又出现了福音的光明，但却并不像新教内部的辩论所显示的那样长期保持纯净和纯真。就本质来说，这里和在早期天主教的观点中一样，很难说到历史的发展。

3. 二元论的历史观

因此，基本结构是二元论的，这一点并不亚于优西比乌的教会史景观。即便是按照早期新教的观点，教会史上也有上帝与撒旦、基督与反基督彼此之间的斗争。由于教会史的连续性虽然没有被放弃，但却被理解为深深地隐蔽着的，这一事态就更严重了。除了借助于洗礼外，它只能借助于真理见证人(testes veritatis)、即纯粹教义的体现者们的无形链环来得到表现。

一种官方教会的体制。两者是一种世俗化的征兆，其最腐败的表现就在于君士坦丁的转向。真正的教会仅仅在于重生。真正的基督教并不存在于教义和体制之中，而是存在于活的、个人的虔诚之中。

3. 唯灵主义对历史的平整

这种活的基督教构成了一个横跨教会各阵线的统一体，不需要任何可证明的连续性。阿尔诺德以挑衅性的片面性强调，尤其是在受官方教会压制的所谓异端中可以发现这一点。教会史上决定性的东西从历史中逃逸入主观的东西和唯灵主义的东西

中。人们对大的教会争论和教义争论的内容完全失去了兴趣，从而造成了对基督教的所有客观的、历史的形态生成的一种单调的批判。教会史并不具有一幕戏剧的运动，在某种意义上它反倒是一个始终原地踏步的行动。阿尔诺德本人是这样表述的："人虽不同，打扮却千篇一律。"[Gottfried Arnold: Unpartheyische Kirchen-und Ketzer-Historien《无党派的教会史与异端史》(1699)，第1卷，359页，1740]在这种教会史景观的印象下，产生了开头所引用的歌德那种见解。

四、唯心主义的教会史观

最后要提到唯心主义的类型，鲍尔(F. Chr. Baur)明确地代表着这一类型。即便在这里谈论宗派的历史观，也显得很成

问题，因为在他那受哲学影响的观点中，所有现象都应该在同等程度上受到公正待遇。然而，那种称号在一种新的意义上是完全适当的。与早期新教不同，但却又与它相一致，是一种有突出新教色彩的观点，对它来说，教会史的整体理解的钥匙就在于宗教改革。

1. 必然的整体发展

在僵化的历史景观中，既定的、不变的值——教会、纯粹的教义、虔诚——仅仅被时代的浪潮所涤荡；与这些历史景观不同，鲍尔想在运动中理解教会史本身的本质，并且把它理解为运动。不是单纯搜集个别的素材，为有限的过程提供实用主义的解说，而是要把整体的联系理解为自身必然的。

2. 教会理念的自我运动

依据黑格尔，鲍尔形成了从理念与现象之间的区分出发对历史运动的理解。在自我实现中被理解的理念是历史变迁的推动者。即便是表现为颠倒的东西，作为必然的中间阶段，也具有它自己的合理功能。而能够被当做真的予以赞同的东西，则必须根据其发展的条件予以相对化。在教会史的事例中，这个推动者就是教会本身的理念。它又无非是上帝与人统一的基督论理念。

3. 分期

这样，对于鲍尔来说，就从基督教的职责中产生了对整个教会史的分期，他也第一个彻底反思了教会历史编纂的各个时期。与敬虔主义的主观主义相对立，教会的理念相对化所采取的主

解的规范功能的专业中，即在圣经专业和系统—实践专业中，这一冲突变得特别引人注目。在此，各门所谓的世俗科学——以历史—批判的方式进行的古代学以及宗教史、哲学、人文科学——的竞争已经被极其明显地注意到。另一方面，由于那些学科单是凭借其材料就已经拥有神学在表面上无可争议的保留权益，难题也很容易被掩盖。然而，在教会史这一事例中却是另一回事。在此，单是在纯粹材料上，就已经存在着与一般精神科学的一种如此紧密的结合，以至于根本不可能出现神学独自负责的观念。此外，也许恰恰是神学动机——例如在宗教改革和敬虔主义那里清晰可见——推动着一种批判的教会史研究。这种研究最早的警示信号是由人文主义者瓦拉(Laurentius Valla)所做出的证明，即君士坦丁赠予(Konstantinischen Schenkung)涉及对历史的一种有非同寻常历史影响的歪曲。稍后，当教会的教义史、正典史、甚至起源史都遭受到历史—批判的攻击时，这虽然也给新教神学提出了令人不快的问题，但在它里面，教会史应该完全像一般历史科学那样进行的观点，依然得到了贯彻。当然，这样一来，教会史的神学意义是什么，这一问题就尖锐化了。



一、方法的统一

如果世俗历史的概念可以被理解为一门精神科学矜持的自我约束，它允许一门神圣的历史(historia sacra)为了其特殊的存在方式而有一种方法上的特别对待，那么，这一概念就失去了效用。教会史本身可以说是完全服从于世俗历史的考察。我们可以简单化地说：服从于根据健康人类理智的规则所进行的研究。用

特洛尔奇的话说，就是按照批判、类比和联想的原则。[E. Troeltsch: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie《论神学中的历史方法与教义学方法》，载 ders. Ges. Schr，第 2 卷，(729~753)731 页，1922 年第 2 版，1962 年新版]这就是说：在此有效的不是权威的成见，不是原则上的例外，不是对历史相互作用的限制。当然，我们必须清楚地意识到，在对事实真相的适应中，这种相互作用非同一般地区分了一种历史的方法，并且在遵循它的时候，首先是对待历史的问题出现在意识中。由于与一般历史科学保持一致，即便是对教会史来说，所有显现在与历史关系中的问题都获得了传染性：无条件性与客观性之要求的意义与界限，主体利害的重要性和不可缺

少性，历史解释的不可穷尽性，历史的真正推动者的多义性，真正历史的联系的特性问题和可认识的片断与隐秘的整体之间的关系问题，以及诸如此类的解释学问题和历史哲学问题。

二、对象的特殊性

与嵌入一般历史科学相矛盾的，并不是通过一种适当的对象规定来把握教会史之特殊性的努力。历史科学的每一个领域都要求做出相应的思考。在此，当然不可以草率地运用“普遍”与“特殊”的区分。在这方面起决定作用的角度是相互交织的。每一种历史考察都诉诸片断。即便是人们称之为普遍历史的，也是由对个别角度(通常是政治事务)的偏好规定的。不存在把

历史整体划分为局部领域的绝对图式。教会史的特别之处，不仅是由于其年代学上和全球性的延伸，而且首先也是由于对历史现实的所有哪怕仅仅可思议的向度所进行的一种非同寻常的一体化。它是一个无可比拟的历史世界，本身固有一种趋向于普世性的原则，除此之外，在历史中的任何一个地方都找不到这一原则。

但是，借助极其不同的历史旨趣——政治类的或文化类的，精神史类的或经济类的——与神学旨趣在其中相互交织的教会史素材领域的宽广，使教会史成之为教会史的那种特殊的问题角度并没有得到规定。通过"基督教史"这一表述，教会概念所造成的显而易见的定位困难一方面理当受到考虑，另一方面如果在这里忽视了社会化角度，这种困难就被草率地回避掉了。尽管如此，在两种做法中，基本的事实真相依然保持不变：在与作为教会起源和信仰根基的耶稣基督的生命关系中，教会或一般基督教事务的历史多样性和争议性有着共同的关联点。在这一历史向心性和在它里面而确立的历史离心性里面，给定了对于教会史的特殊问题角度的一种提示。这是从事实真相本身看出来的，因而是一个历史科学的发现，而不是一个任意表达的教义学命题。借助这一一般性的描述，已经说明了决定性的神学观点；如果教会史的基本主题得到确定的话，这一观点也必须在可以用来考察教会史的所有局部角度中规定景观，特别是在教义史和神学史(它们之间的分野需要做特别的讨论)或者宗派比较学和教会合一论中。如果我们坚持对于整体来说表明为决定性的东西，那么就可以说，就教会史而言，在神学上重要的，决不——或者根本不仅仅——首先是神学。

三、教会史的关节点

对教会史的整体理解必须借助对决定性的关节点的把握来表现。就教会史的开端而言，不可避免的是，教会史学家们逾越了《新约》学的界限，并且掩盖了诸如这样的问题，例如耶稣是否建立了教会，从宣示者耶稣到被宣示者耶稣的过渡是如何完成的，以及如何看待卢西(Loisy)的悖论："耶稣宣示的是上帝的国，但降临的却是教会。"[A. Loisy:L'Évangile et l'Église《福音与教会》(1903)，第3版，155页，1904。原文为"Jésus annoncait le royaume, et c'est

l'Église qui est venue"]其他的主要关节点是天主教会的产生、宗教改革和基督教进入近代。由此产生了两个大的周期，分别具有宽广的时代界限和过渡阶段。我们可以把它们区分为基督教化时代和世俗化时代。两个周期的外貌是由涉及基督教信仰与环境的关系、因而与向心和离心的那种对极性相关的处境差异规定的。当然，原始基督教和宗教改革不适于这一图式，并且给批判性的追问提供了契机，这一事实提醒人们不要片面地强调这种二分法。天主教时代和君士坦丁时代是原始基督教的合法延续，还是在此出现了一种对立？宗教改革在教会史上的重要性是仅限于构成了从中世纪到近代的过渡，还是它造成了某种超越两个历史周期的东西？

的——语言创造的事件中来造就日益更新的历史处境的必然性。这一事件只能在继续发展的历史责任中保持其同一性,即在承传的活生生的进展中保持承传，可以说仅仅在根据处境日益更新的证明中保持文本。至于在教会史中非神学的因素在如此高的程度上起作用,这在神学上是极其重要的。无疑,由此就提出了一个问题,即“着手研究”是否并不转化为“沉入其中”。这一问题的批判意向在解释学的视角下并没有被排斥，而恰恰是被保持着。

二、经验的视角

比起人们试图系统化地掌握教会史，而不是使自己受益于经验的汹涌浪潮来说，再没有什么更有损于教会史的神学意义了。对于教会现象本身来说,这一点被看做是核心的。至于什么是教会,无法就它得出抽象的陈述,如果这些抽象的陈述不以对教会生存的历史直观为中介并由此出发经受批判的检验的话。教会史充满了经验——无论人们是求助于传记性的东西还是求助于体制性的东西,是求助于崇拜形式还是求助于个人的虔诚,是求助于语言的丰富还是求助于不言而喻的爱的行为，求助于见证性受难的希望,求助于宣示出来的、经历过的信仰,但也是

被歪曲的、隐秘的、并且由于远离生活而变弱了的信仰。即便是在一种仅仅献身于研究教会史的生活中，也没有人能够穷尽整体。但在这里，问题归根结底也根本不在于完备性，而是在于开放性和感知个别的、具体的东西的那种献身精神。而这方面的接受准备，则是和人们自己动心考虑把信仰与经验联系起来并使信仰如此作用于生活在同等程度上增长的。

三、真理的视角



教会史极其清晰地说明，接受了的真理的确定性是与对真理的不断追问和寻觅相联结的。在这一只要生活和历史还延续就不会中断的过程中，当然可以发现两种东西：对真理的压制——教会史为此提供了骇人听闻的例证——但也有真理的绚丽日出，光芒四射，绵延数世纪。在相对罕见的极端压制真理问题的境遇中，具体情况下信仰的基本问题是尖锐地表述出来的，并且以如此断然、以至于后来的各代人不会忽视的方式得到回答的。根据古代教会教义的产生或者对宗教改革的基本认识，可以清楚地说明这一点。对于自己的神学思维来说，如果这样的事件的出现并没有给予它思想深度，没有给它规定尺度，并由此要求和鼓励它承担起自己的神学责任，我们就失去了必要性。我们虽然不能说在教会史上基督教信仰的真理增进，但却可以说在对待信仰真理方面的知识增进。对于当代神学家来说，本质上应当在双重角度上参与这一进程：他应当意识到自己的神学认识努力的有限性和相对性，并且由此而对自己本身要求严格、对外谦虚地对待真理性要求。但是，他恰恰应当通过经历视野的巨大

扩展、对话的开展和对自己的神学责任的意识来产生自己的历史制约性和局限性的这种经验。在这方面，研究教会史会对他有所助益。教会史不仅是最全面的神学学科，而且还由于它关注真理与历史的相互交融，而特别适宜于促使对所有神学学科的研究在神学上学科化。

关系的重点在于对科学动力和科学知识之加工的影响。尽管对受造现实的清醒感知和研究是从基督教信仰出发，但在这里面并不包含它真正的旨趣。因此，它的具有特色的影响也不在于释放一种强烈的科学研究动力。诸如此类的联系虽然在一定的条件下并不排除，然而决定性的贡献却是，基督教信仰抵制科学活动相对于生活整体的一种无拘无束的、毫无顾忌的独立化。与此相反，至于接受科学上的发现，则主要的重点宁可说是反过来设定：尽管基督教信仰使人认识到，在无节制地、无限制地利用知识力量的意义上误解和滥用自由是反生活的，但它无条件地重视的，不是力图借助排挤与己对立的东西来维护自己的确定性，而毋宁说是在对所有哪怕是令人不快的真理认识的处理中证实自己。

如果我们考虑到这些区分的提示，那么，就可以毫不掩饰似乎与此对立的事实而就基督教信仰说：由于它知道自己在归根结底具有决定性的方面是从真理开始的，并且感恩于真理，所以与整个真理意识的对比和统一无条件地属于它的活力。这说明了神学作为对基督教信仰之真理性的负责任解释的内在必然性，以至于这样的神学已经在全面地谋求真理的开放性。与所有科学的同在和交流必然被神学肯定为某种根本上属于它自己宪章的东西。如何以适当的方式实践这一原则上的肯定，是神学史上不断重新争论的问题。

2. 体制方面的自由

对大学的隶属性，提供了与所有的科学全面接触的可能性。然而，它绝对没有保证这一机会被适当地利用。对在大学协同中



的共存产生有益影响的，首先是教学活动的公开性，对聘任程序的某种专业外的监督，考核要求的可对比性，教师与学生跨专业领域的个人联系，不同科学机构的交往，跨学科活动的机会，对高校政策和科学组织方面的整体责任的分担等诸如此类的东西。即便像通常那样交往远远落在期望后面，并且不排除神学在这种环境中无论如何在事实上保持着一种离群索居的存在，从所有这一切中也产生了一种不可低估的影响。

另一方面，在组织上从大学中分离出来并且移人自己的神学讲授和研究地盘，这并不构成令人信服的理由，来从原则上在神学对各门科学之整体性的特殊态度方面做出丝毫改变。并不

是因为并且当神学在大学时，它就必须关照其他科学；而是因为它如果正确理解自己的话，它是从自身出发这样做的，所以除了肯定在大学中的实存外，它也不能够做别的。它是否能够留在这里，只是就需要一种相应的准备来由此出发在自由的讨论中接受挑战而言，才取决于它自己。从自身出发，只要它的独立性以及特殊的使命不因为有组织的措施而受到妨碍，与其他科学的对话自由不因为意识形态的条件而以一种导致自我放弃的苛求的方式受到损害，它也就没有令人信服的理由从大学撤出。什么时候达到了这种临界点，以及这一界限是否可能已经被逾越，则根据经验来看，在神学自身内部随时都是有争议的，因为此处介入的自行决定的问题、此外还有基础神学的观点、特别是伪神学的自我欺骗的活动范围是很大的。

二、从大学出发来看

无论事态在神学方面被如何评价，对于大学的形成来说总是具有决定性的那些观点和力量，决定了神学是否继续在大学存在。

1. 大学的结构变迁

大学是中世纪欧洲在12世纪和13世纪之交的一项创造，并且自16世纪开始移植到其他大陆和文化圈。因此，最初它是一个基督教的、由教会当局和世俗当局的合作负担的、相对自治的机构，神学院构成了它的核心部分。尽管除此之外法学和医学以及作为较低等级而从属于诸高等学院的艺术院——后来的哲学院的前身——都有自己独立的存在，但它们大家共同构成了一个精神统一体。这个精神统一体决不仅仅产生自教会学说的普遍范导功能、教士阶层在师资方面占压倒多数的份额和贯穿一切的宗教生活秩序。共同的纽带主要还是经院哲学的科学观，这种科学观与传统相结合，是根据基督教的和希腊—罗马的古代的和谐权威来导向的。



大学形式上的结构以惊人的连续性渡过了科学观和社会关系的深刻变迁，它在洪堡(Humboldt)风格的新人文主义大学观中还可以看到。固然，除世俗化的法律后果外，各学院相互之间的关系也发生了变化。神学院昔日的优势地位降低成为装饰性的名誉地位，或者完全消失了，而哲学院则既经历了地位的提高，也经历了因各门科学的进一步分化而导致的分裂。早在18世

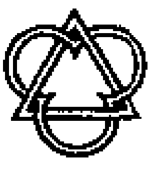
纪，随着科学院和其他科学机构的建立，就开始了一种发展，这种发展限制了大学迄今为止的独特地位，因为大学在不同的方面显示出自己不能胜任新的要求。但是，直到当前的高校改革讨论和实验中，大学的理念仍表现出顽强的生命力，尽管由于改变了的状况而产生了具有无法估量的作用范围的问题：随着教师与学生数量的飞速增长，质如何跟上量的步伐？在这些条件下，教学与研究的结合如何保持为可实现的？在日益专业化的进程中，究竟是什么还构成了起联结作用的统一性？教育如何在深造之上维持其权利？以什么方式才能在政治上保障教学自由，并针对在意识形态上将科学政治化的颠倒而维护其社会责任？

2. 排除神学的倾向

无论是流行的科学概念，还是强烈的政治倾向，对于神学继续留在各大学来说，从较长远的角度来看似乎都不允许做出乐观的预测。

并不是只有一种实证主义的科学观，也不是像费希特(Fichte)在柏林大学建立之前的考虑所表现的那样［J.G. Fichte: Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe《关于柏林建立一个与某科学院保持适当联系的高等学府的演绎计划》，载 W. Weischedel 编，Idee und Wirklichkeit einer Universität, Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin，57~58 页，1960］一种唯心主义的科学观，才否定神学在大学的生存权，或者使它取决于意味着神学之终结的条件。

在科学理论上以不同的细微差别提出的不利于神学的论证，一方面指责神学具有教条主义的成见，另一方面指责它缺乏精确性。不仅是第二个指责，即便是无条件性的要求，也迫使神学把自己特殊的问题状况与大抵上使其他科学也遭受类似非议的那些普遍的视角联系起来。科学理论上的批判只有借助批判性地参与围绕科学观的讨论来对待。对于神学来说，在这里已经有一个将它二等分的折中方案是无法接受的，按照这一方案，它的历史专业被冒充是科学专业可以留在大学，而系统神学和实践神学却作为"教会的"被逐出大学。



教会与国家相分离的文化政治观点如果推到极端，就会导致不同的结果。例如在美国，虽然一种具有宗教色彩的宽容思想是决定性的，但在各国立大学中虽然有宗教系(Departments of Religion)，却没有神学院(Divinity Schools)；而在大多具有宗派起源的各私立大学里，神学院却不言而喻地拥有生存权。相比之下，在共产主义统治的国家里可以发现两种解决方案：压缩成纯粹的神学研究院(Theologische Akademien)或者神学院(Seminare)以及保持国立的神学院(Staatlicher Theologischer Fakultäten)，因为两种可能性都各自提供了意识形态上和政治上进行控制、影响、隔绝和封闭的好处。在民主自由和宗教宽容的条件下，在具有传统上强大的教会势力的国家里，只要社会至少是以这样的形式重视促进基督教，即鉴于官方对教会的影响，在宗教方面负责任的官员得到一种以适当的方式与当前的科学和教育水平相关的全面深造，那么，保持国立神学院在长时间里就仍被认为是正当的。当然，国立神学院的生存系数取决于为教会职务所进行的深造。一旦在教会方面否定了国立神学院做这件事的资格，它们即便在国

家这方面来说也是多余的。与此相反，为了撤销神学院而使用科学理论的论证，这是政治当局的一种僭越。尽管如此，在细节上，特别是与聘任问题相关，从国立神学院的生存中产生的国家教会法问题是相当可观的，它们要求每一个参与者具有高度的政治技巧，以这种技巧行事与一种民主是极其适宜的。

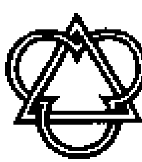
第二节　自然科学和精神科学的区分

在诸科学的领域里做出一种基本划分的需求，是在亚里士

多德—经院哲学科学观的解体中释放出来的各种相互竞争的趋势的结果。无论从神学的统治下，但也包括从某种哲学的统治下的共同解放在这方面起到多么巨大的作用，尚未解决的本体论、认识论和方法论问题却立即唤起了保证不同的科学领域相互之间的独立性的要求。尽管从整体上看，自然科学在这方面是坚决向前推进的力量，但对通过区分来划清界限的旨趣，最初却宁可说涉及其科学理论上的辩白——我们可以想一想从笛卡尔到康德所做的努力，而只有在唯心主义的科学学崩溃之后，被迫采取守势的所谓精神科学才试图在与自然科学的区分中论证和维护自身。

一、自然科学的方法

在与经院哲学的科学方式的对比中，可想而知尖锐地表现出方法方面的决裂。在经院哲学的科学方式中,任何一门科学，包括各种自然现象的科学，都建立在古代文献所介绍的成就之上,因面首先存在于文本诠释之中。虽然也存在着一条贯穿中世纪的经验导向的线索,这条线索最初相当微弱,之后尤其是在唯名论中表现出至少是理论型的孕育着未来的冲动。然而在科学史上,当近代自然科学产生时,占优势的无疑是连续性的中断,例如在这一过程中,就已经可以认识到大学最初是微弱的、确切地说是阻碍性的作用。这一过程日后成为一种人们只能以高度的紧张和惊赞来追踪的发展的序曲。至于如今才——即便是与古代相比——使严格意义上的自然科学产生的那些独特的要素,此处只能以提示的方式予以列举。



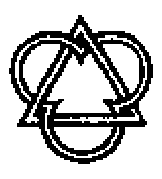
1. 经验

感性经验、亲身观察、有计划地设定的试验的绝对决定作用是基础性的。与这种经验导向相矛盾的,仅仅在表面上是以分析的方式返回到对那些事态的肤浅观点背后；这些事态不能为直接的感性经验所接近，要对它们做出解释就需要形成极其抽象的理论,而且也许要进人完全不可直观的东西之中。变得越来越复杂的仪器不仅有助于客观化，而且也还有助于扩展和取代感性感知。但是,无论如何间接,方法也总是还借助于出自度量活动获得的数据而从属于直接的感性经验的监控。

也有可制作的东西与可负责的东西之间未加区分的混杂视角，但首先是人类不可预测性的幽灵取代了昔日自然的不可预测性、把人类改变未来的技术置于控制其结果的任务之前的后果。当然，在这方面，对至少是较高概率的预计和进行干预的可能性还是彼此分离得令人惊诧。

4. 成就

各门自然科学改变世界的速度和由此产生的、从毁灭能力、环境危害，也许主要还是从内心世界的危害出发的灾难性威胁，尽管遮掩了但却没有减低自然科学可以归于自己的巨大成就，以及由它们产生的巨大魅力和它们在经济、政治、社会中所占有的强有力地位。与此相比，各门所谓的精神科学尽管也能够显示出各种各样的成就，却扮演着一个做粗活的使唤丫头的角色。除了受限制的工作过程外，它们的方法缺乏精确性，因而有一种困难的、尽管并非毫无希望的理解境遇。在此，只能很有限地谈到连续的进步。此外，成果也缺乏实用主义的可用性，这助长了奢侈活动的嫌疑。





二、区分“自然科学和精神科学”的难题

1. 精神科学的概念

就“精神科学”这一词组并不在所强调的与自然科学划清界限的范围之内而言，它的起源没有什么启发性。自18世纪末以来，这个词已经偶尔出现在不同的用法中，但不是作为专用术语。〔参见 A. Diemer：Art. Geisteswissenschaften《精神科学》词条，HWPh3，(1974)，

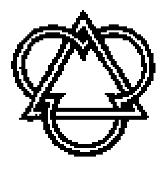
211-215 页]如果它在19世纪中叶临时被用做密尔(J.St. Mill)的《逻辑体系》中的“道德科学”(moral sciences)的翻译,后来却被字面的翻译“道德科学”(moralische Wissenschaften)所取代的话,它在这里的出现仍然不是典型的,特别是因为对密尔来说,问题恰恰在于把自然科学的方法移植到道德科学。只是到了19世纪末,“精神科学”才首先通过狄尔泰(Wilhelm Dilthey)获得了专用术语的色彩,其中结合了施莱尔马赫、黑格尔和生命哲学的影响。至于这一表述很难被翻译为其他语言,这一点已经显示出它与德国哲学传统的密切联系。后者的精神观的宽泛性虽然要比这个词的日常使用和对唯心主义狭义化的合理怀疑可望提

供的大得多,后来的替代概念,例如“文化科学”、“社会科学”或者“人文科学”(sciences humaines)——甚或较早的替代概念,例如包含一切人类事务的概念“道德的”或者施莱尔马赫依据历史整体导向的概念“伦理学”——从不同的语言传统出发表述了狄尔泰的意向,即集中于人类历史的生存现实,但并没有在这方面提供一个全面而令人满意的术语选择。

2. 对区分的批判

自然科学和精神科学的区分怎样成问题,这一点已经从“自然”和“精神”的极其丰富、极其复杂的概念史中,从众多不同可能的互补概念中产生出来了。应该有助于为区分辩白的东西,同时就转化成了对它的指责。如果诉诸划分开来的领域,则

会遇到二元论现实观的嫌疑，就像不管有没有道理，柏拉图的肉体)——灵魂观，笛卡儿的广延物(res extensa)和思维物(res cogitans)的区分，或者康德关于自然和自由的关系规定所受到的指责一样。旷日持久地把人排除在自然科学研究的可能客体之外——我们可以想一想对进化论的抵制——或者精神概念对充分考虑历史现实的肉体、物质条件的遮蔽性影响——例如在对精神史的一种抽象理解中——理所当然地成为针对“自然科学和精神科学”这对概念的儆戒性论据。但即使人们把二分法的观点局限在两种方法上，与文德尔班(W. Windelband)一样[W. Windelband:Geschichte und Naturwissenschaft《历史与自然科学》(1894)，载 ders., Praludien II，第6版，(136~160)145页，1919]在制定法则的方法和描述特征的方法之间(zwischen nomothetischem und idiographischem Verfahren)，或者与狄尔泰一样[W. Dilthey:Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie《关于一种描述的和分析的心理学的理念》(1894)，载 ders., Ges. Schr.，第4版，第5卷，(139~240)144页，1964]在解说和理解之间做出区分，异议也是可想而知的。关于确立方法二元论的本体论问题几乎是不可忽视的。鉴于方法论上的划界困难，尤其是鉴于把系统分析、信息论和控制论或者结构科学中的数学方法扩展到迄今为止的精神科学领域的尚未穷尽的可能性，严格地划分为不同的科学领域已经表现为成问题，更不用说数学以及与数学融为一体的逻辑在每一种科学图式中的地位问题了。



3. 留存下来的差异

尽管对把息息相关的东西分拆开来存有这样的疑虑，必须区分开来的方面却不可以被取消。毫无疑问，凡是表现为现实

的东西，都是一个自然科学可研究的成分。但仅仅在这一视角下，人们并不能把握全部现实，即使在科学方面也不能。人们只要摆脱“自然科学和精神科学”这对流行术语令人气恼的影响，以便在违背一元论的平庸化的独特考察中把握差异，就会遇到如下基本的区别：一般与个别、机械型的联系与责任联系、度量的时间和经历的时间、一个密码的控制论功能和人的语言能力之间的区别。这些提示的精确化需求，要求连同差异一起把握相互联系和相互渗透，反过来也是一样。由此，产生出对与事实相关的方法问题的一种灵活态度，以及对科学领域界限划分不可避免的模糊和科学概念必然的开放性的洞察，取代了一种统

一科学成问题的理想。尽管如此，它仍与一种不排除大量的接触和交叉的双极性同在。把这一点显著地并且极端地直观化，也就是说：所谓的自然科学，在历史上并且作为自然科学，是所谓精神科学的对象。精神科学又是思维过程，而作为思维过程又是自然科学的对象。只要不存在其他的、更为令人信服的术语，人们就将像大多数情况下必然发生的那样，满足于习以为常的表达方式，并被迫由它出发对其问题进行批判的反思。这不应该导致相互之间的学科封闭，恰恰相反，应该导致学科间的相互开放，无论在当今的科学工作条件下不仅慷慨激昂地、而且内行老练地考虑今日对此理所当然的大声疾呼是多么的困难。

1. 解释学的维度

只要人们想到在方法上把所有精神科学联结在一起的解释学问题的主要维度，就可以弄清楚，神学被编织入精神科学有多么深和多么全面。解释学问题关涉到把历史当做曾经开放的未来而对待，这种未来凝结为过去，一种超出直接的后果作为回忆起来的东西对未来起作用而成为当前的过去。正因为此，它关涉到如何对待语言及其多样性和丰富性，关涉到对它的依赖性和对它的责任。从而，它最终关涉到在社会现实与个人生存、创造与毁灭、意义与无意义、否定与肯定的波动中的人的存在。精神

科学和文化科学——在所有可思议的角度和配合的广阔范围内——连同相应的基本考虑是神学本身参与的领域。没有对于历史的意义，没有对语言的认识，没有对所有人类事务的旨趣，它就无法进行。

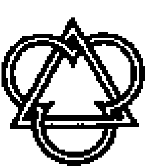
2. 真理问题

但是，对各门精神科学的任务领域和工作方式的这种参与，既不是以任意的选择也不是以盲目的接受来实现的。如果根据由基督教信仰所决定的主题范围来导向，则神学的优先一方面要经受相应的非神学学科的监督(例如在历史问题上)，另一方面要被迫与它们进行争论(例如在诠释概念的适宜性方面)。在这两种类型上都表现出真理问题：神学不可以受到蒙蔽和自我

欺骗,必须自己保证自己职责的真理要求。鉴于对认真的研究而表现为正确的东西,神学必须解释,按照基督教的信仰,在历史、语言和人的存在中归根结底涉及什么。这样,它就通过集中于上帝问题,而迫使精神科学面对真理问题的极端性,并且由此而立刻指出,神学之对象的位置就在生存现实之中。

二、神学与自然科学

在自然科学的冲击下神学与精神科学团结一致的表面现象,仅仅很有限地符合实际情况。对神学来说,真正的冲突出现在与精神科学的关系中,而与自然科学的关系则主要是受到表面冲突的干扰,而清除这些表面冲突符合双方的利益。出自伪神学的理由反对自然科学知识,以拖延性的掩护退却阻击战来维护站不住脚的论断,这些暴露出一种深刻的神学匮乏,它对相反的伪自然科学反对神学的愚蠢负有主要的责任。当然,考虑到基督教的文化联系,必须谨防把这一灾难的历史(historia calamitatum)的所有胡闹都归咎于自己,在这里,过分属人的(allzumenschliche)精神惰性起着决定性作用。



1. 神学的自我校正

由自然科学出发所产生、并为神学从陈旧观念的束缚中解放出来——但也为克服把它错误地评价和诠释为所谓自然科学的论断——提供了契机的那些介人神学主题范围的问题，触及到整个教义学,特别是涉及创世和维持、奇迹和祈祷的教义。其中包含著作为真正核心主题的上帝说和末世论。在此,既不能低

估已有数代人为之奋斗的重新思考和塑造基督教传统的努力，更不能低估本质性的东西相应的突然彰显可望带来的巨大收益；由于这种本质性的东西，与时代思维的真正冲突才能够得到认识和澄清。

2. 共同的责任

神学和自然科学首先是在两个任务中相遇，这两个任务的执行也需要其他精神科学的参与，从而令人期望重新获得一种普遍的交流。这关系到如何着手处理本体论问题，以便借助于这样一种现实观来防止有理由担忧的“两种文化”[参见 C.P. Snow:Die

zwei Kulturen《两种文化》,1967]的分裂，这种现实观把人们习惯于使用“自然科学与精神科学”这个定式一再撕裂开来、而不是有区别地一起思考的东西理解为异中有同。对于神学来说，特别是还有对“自然之书”和上帝的言说之间关系的一种新反思。此外，还产生了更为明显的伦理学主题，因为自然科学使得这样一些问题具有了传染性；解决这些问题并不是它自己的任务。至于神学在此能否做出贡献，则取决于它的权限是否不仅仅具有伦理学的性质。

第八章　人文科学

第一节　人文科学的现实意义

如果对神学这些职责的百科全书式概观考虑到各门非神学的学科，那么，在今日的条件下，各门经验的人文科学具有最高的紧迫性。即便是在当今争论的喧闹中保持着清醒的比例意识、不由于人文科学而把哲学看做是完结了的、并且为神学规定它应该怎样改变职能的人，也不会反对这一点。



在被嵌人圣经学科和系统神学学科之间并在自己那方面围绕教会史集结起来的四个非神学集团中，人文科学处于最后的位置。这表现出它们的现实意义。在这里，神学与时代在科学上的自我理解之间的冲撞是最为尖锐的。但同时，这里也存在着一种如此明显的实际接触，以至于把关系主要或者干脆仅仅视为对立的，这是完全错误的。

人文科学就像大潮一般眨眼间冲破了传统科学观的堤坝，淹没了各大学和公共舆论，造成了旨趣、思维方式和语言的深刻变迁。在人文科学里面，科学成为一个政治事件，成为一种文化革命的工具。对它做出总结——这是借助于破坏做出的并且以富有成效的新形象开始的——似乎为时尚早。毫不奇怪，这一激烈的事件也吸引了神学。当关于人的问题成为主题的时候，事情

难道会是别的样子吗？如果神学依然没有被触动，它对于现实关联的感受性就会很糟糕。当然，这并不排除一种可能性，即在刺激起来的关切中占支配地位的是错误的反应。这方面的一个新例证可以说是，神学家们如此轻而易举地在着迷和恐慌中成为一种错误理解的合乎时势的牺牲品。这样，深入尚未解决的问题，以便一种必要的任务不至于名声扫地，就更为迫切了。

由于任务的困难性，一种以逃避的形式做出的错误反应——无论是逃避到人文科学里而还是在它们面前逃避开去——是可以理解的。对于客观性来说，高度的现实意义并不直截了当地是有助益的。尤其是在情感上承受的处境中，没有距离

便会损害判断能力，并误导人们由于缺乏比较的可能性而无批判地沉溺于正巧呈现出来的东西。对此，即便是盗用“批判”这个词作为口号也无济于事。更仔细地看，一项清晰的、明确的职责的表面现象屈服于这样一种印象，即问题状况是极其棘手的，讨论水平是混乱的。鉴于方法问题和无法估量的材料细节方面的争议，简单地接受成果是不可能的。惟有穿越紧张的专业工作这条渴求之路的“长征”，才通向内行的判断。

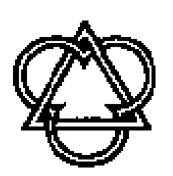
对于神学家来说，这种情景是特别令人困扰的。他那本来要求极高的研究如今又添上了另一个附加的任务；在这一任务中他——除了少数例外——却依然是一个业余爱好者，而且在完成这一任务时他也有在神学上成为业余爱好者的危险。另一方面，神学的整体在这里也遇到了危险。如果神学家与各门人文科

学没有达到一种明晰的关系，那么，就不仅仅是职业的实践，而且也包括神学本身的纯粹性都受到了损害。

鉴于这种实际状况，除了在广阔的问题域中指出一些导向点之外，不能再对一种安排得极其紧凑的表述有什么期待了。

第二节　人文科学的任务

一、术语上的



1. “人文科学”

人文科学这一表述是最近的产物。据我所知，它直到20世纪60年代的进程中才作为关于人的经验科学的集合概念流行起来。英语的术语“人文科学”(humanities)最初是指古典的教育，也被用做“精神科学”这一概念的翻译。它并没有被考虑作为直接的蓝本。在法语中虽然流行有“人文科学”(sciences humaines)这一表述，但最初同样是作为“精神科学”的等值物，[参见原书第7章注2，《精神科学》词条，同前，其中值得指出的是缺少词条“人文科学”]而被限制于经验科学的导向之上，则宁可说是与“人的科学”(sciences de l'homme)这个术语相结合的。至于关于人的科学的范围，则问题当然在于事物的本性，即这一范围具有惊人地扩展的趋势。当人们由在德语惯用法中突然出现的流行词“人文科学”首先联想到心理学、社会学和教育学学科时，关于人的科学自身还包含了历史学、宗教学、法学、经济学、民族学、语言学、行

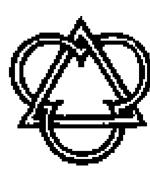
为研究等等，以及传统上归在人类学概念之下的东西。鉴于学科的建构和学科间的交叉，在此几乎所有的一切都处在变动之中，这一事实使人认识到，关于人的科学的这一强大的集团在方法上是如何正处在确立之中。因此，酝酿过程也呈现在术语表中。对德语中的新集合概念“人文科学”的研究很可能会表明，比起某种处境中的一个接近的表述的晶化功能来说，出自这一传统或那一传统的起源在这方面很少有教益。是什么在20世纪60年代后半期帮助尤其是心理学、社会学和教育学获得了巨大的魅力，这一问题只有与对世界范围的骚动如何在那些年头从年轻一代突然产生进行的分析相结合才能得到理解。

2. “心理学”、“教育学”、“社会学”

突然经历了如此巨大繁荣的东西，不言而喻比新引进的总括概念要更古老。如果人们在这里也首先坚持流行的术语表的产生日期，就会被引导到不同的世纪。“心理学”这一表述是由梅兰希顿创造的，作为书名第一次出现在16世纪末。这一人文主义的新词创造可以回溯到古典希腊传统，但也接受了基督教的传统，并且由朝着人的新转向和对学院术语的旨趣所促成。“教育学”——在编年学的序列中确定它——是18世纪的一个新造词。它的产生要归功于启蒙运动的教育热情。康德大约于1776年至1777年第一个讲授了教育学的课程。教育学的第一个教授职位于1779年在哈勒(Halle)设立的。“社会学”这一术语是在19世纪

30年代由实证主义者孔德(Auguste Comte)创造的，而且明显是作为他在此之前所使用的表述“社会物理学”(physique sociale)的同义词，为的是如他所说，“能够用一个独一无二的名称表示自然科学的这个补充部分，它关系到对作为社会现象之基础的全部关联的实证研究”[H. Schoeck: Die Soziologie und die Gesellschaften. Problemsicht und Problemlösung vom Beginn bis zur Gegenwart 《社会学与各种社会，从开始到当代的问题角度和问题解决》，173页，Orbis Academicus I/3，1964]。

二、论心理学和社会学的问题史



借助于术语方面的提示，仅仅考察了某些阶段，在这些阶段，对这些科学的一种加强了的和改变了的旨趣呈现在有效的命名之中。为了刻画出问题史，还必须从很远的地方讲起。即便我们如今主要关涉的是所谓的人文科学的现实现象，我们也必须回忆这种背景，以便不蒙受欺骗，以为事情和名字一样新颖，并且和名字显得那样统一。

1. 西方的传统

我们在下面仅限于谈心理学和社会学；按照今日规定着它们的理解，它们产生自19世纪。这一过程有什么意义，只有在与迄今为止——虽然有某些变迁，但在很大程度上是连续的——规定着西方思维的那种关于灵魂和人的社会化的观点中才能得到把握。它的根源一方面在于希腊哲学，另一方面在于圣经的传统。

至于对灵魂的理解，就最外在的风格而言，有两种主题，它

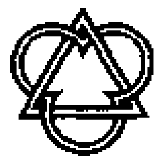
们在从古代和基督教所形成的西方观点中极具张力地结合在一起，并相互渗透。其一是把灵魂有机地理解为肉体的圆满(Entelechie)，从而理解为一切有生命的东西的推动力和塑造力。就其最高层次而言，它分有了理念世界，从而分有了不朽的东西。根据心灵(Psyche)的能力将其描述和界定为生命的原则，这是灵魂说的任务。另一个主题是对灵魂的一种人格理解，它包括了人作为上帝形象的特殊地位和单个人不可消解的个体性。在与上帝的关系中发生在心灵和良知之中的东西，永恒地决定着灵魂的生与死。作为这两个主题的后果，随着近代的肇始有两个主要问题尖锐化了，即肉体与灵魂的关系与灵魂的不朽。

对政治事务的理解——以相应的风格——集中在两个极上：关于适当的生活形式的问题，个人与社团的关系在这些形式中取得形象；以及关于合法性的来源问题，即法如何授权使用权力。在这两个极上，通过从古代到近代的变迁，同样可以看到希腊一罗马遗产和基督教遗产的一种极具张力的相互渗透：一方面在如何区分国家与教会的方式上，另一方面在如何把自然法思想与诉诸神的意志相互联系起来的方式上。当然，在上述阶段也呈现出一些跳跃，此际，近代基督教西方的秩序陷于崩溃并开始了对社会生活的革命性改造。

2. 19世纪的变革

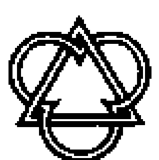
为什么在19世纪中叶开始了导致对心灵现实性和社会现实

性的科学态度中的深刻变革的那种变化，这一问题如今只能以略加提示的方式予以回答。此时，发生了唯心主义哲学的瓦解和自然科学思维方式的胜利进军。在历史主义和实证主义中，贯穿着一种断然批判形而上学的态度。此外，对自然科学的技术运用也在刚开始的工业化以及由此产生的社会结构变化中产生了最初的较强影响。与此同时，世俗化也在飞速前进。传统的宗教束缚和道德束缚在一个日益加强的解放过程中部分地解体了，部分地改变了。迄今为止起支撑作用的社会机构的权威日益萎缩。所有这一切都把注意力完全引导向危机过程的征兆和更深刻的原因上，而且造成了进行启蒙性研究的强烈要求，以便使一种整顿性的干预成为可能。对于今日流行的回顾来说，也许过于片面地把朝现代社会学和心理学的转向与马克思和弗洛伊德的名字结合在一起。但尽管如此，他们无疑是伟大的推动者，在他们身上，独特的特性尤其清晰可辨。



这些科学所关涉的现实性如今不再被理解为其特性和表现应予描述的实体性既定，而是被理解为过程，在这些过程中，面临异化和压制威胁的人之存在本身遭到了威胁。因此，迄今为止规定着社会思维的秩序范畴，尤其是国家概念，由于社会概念而遭到批判性的质疑。“灵魂”这个词虽然被保留在许多与“心灵”的构词中，但却不再涵盖对心理学定位所依据的意识过程和觉醒过程的理解。在这两种场合，交织入肉体—物质的东西都是决定性的。在对社会现实性的理解中，理念改变了其地位的价值。它们从历史的推动者转化为一种意识形态的上层建筑。而心灵的过程也不再被与身体的过程分离开来考虑。因此，在两个方面实践的目标设定也都是决定性的，来自于国民经济学和医学的

和管理中的实践应用的旨趣之间表现出差异。产生出一种根据专业应用领域进行的业务方面的划分（例如宗教心理学和宗教社会学，行为心理学，认知社会学等等），或者一种根据不同的方法进行的划分(解释学方式的或者试验方式的)。最后，导致了根据学派和流派的不同而出现的分解（我们可以想一想马克思主义以及弗洛伊德主义内部正统派和修正派之间的斗争，想一想德国社会科学内部的实证主义争论）。由于两种科学相互之间边界的可渗透性，事情与其说简单了，还不如说是更复杂了，在这方面，社会心理学可以作为一个例证。



三、共同的基本特征

自身如此多种多样的人文科学表现出某些共同的特征。当然，这些特征只能被规定为张力；要想不根据这个或那个方面把人文科学表现形象简单化，就必须留意这些张力的争议。

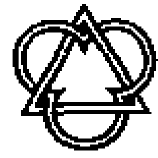
1. 自然科学的方法

对于现代心理学和社会学的出现来说，从整体上来看与自然科学方法的亲和性起着一种决定性的作用。然而，在这方面呈现出各种有极端分歧的趋势，它们在人文科学本身内部(以这种或那种名称）又复活了自然科学与精神科学的方法之争。以可度量的测试进行的试验心理学和以数据处理和概率计算进行的社会统计学构成了一个极端，生存分析或者批判理论构成了另一个极端。无论对立怎样尖锐，它们都包含着蒙受分割的因素。即便是一种明确地依据精神科学和解释学定位的心理

和日常用语，必然使如何保持或者重建无意识的健康作用和依据对立定位的对不言而喻者的感知这一问题变得迫切起来。这并不是针对人文科学使之成为可能的经验之增长。但问题的关键在于，经验的东西在人的生活方面如此被引渡人生活自身，以致有利于生存经验。

3. 救赎论的意向

与人文科学相结合的是这样一个要求，即不仅要接近生活，而且要有助于生活。在涉及人的地方，人们很难把这一最广义的救赎论倾向当做不合理的而予以拒斥。当然，它又在自身中隐含着显著的张力因素。在很大程度上，人们非常熟悉启蒙运动的救赎论效果。和自然科学家一样，人们试图深入到事物"背后"。为了被意识形态的上层建筑所掩盖的生产关系基础，或者为了在幻象或压抑之下隐藏的欲望之现实性，人们从事着一种意识的揭露。由于平庸化为一般的非禁忌化和反权威的解放，这种方法指靠的是这样一种见解，即借助于揭露的策略，正确的见识就会自动地提出并行之有效地得到贯彻。至于在对解放之目标的这种意识过程中无论如何都正确的东西，如果不在最广阔的视野里给予什么是人这一问题以空间，就不能生效。如果在精神疗法中语言自身成为治疗的手段，那么，这就显露出人性方面的一种重要见识。它迫使人回答一个问题，即一位精神疗法医生充满信任地让病人开口说话，并且在这种情况下并不把从下意识涌出的一切都仅仅引人一种理论的渠道，这究竟需要什么。人文科学合理地也依赖于这样实际的认识，它们并不仅仅是通过心理学和社会学才产生的。它



们对此知道得越多，从而越扩展人们的视野，就越能正确地对待人。

第三节　人文科学与宗教

近代所理解的科学不谈上帝。人们把这称之为方法上的无神论。关于上帝的言说未遇到争议和反驳，但却也不忍受对现实的一种抽象掉与现实的直接生活关系的客观化态度。然而，近代

科学也许非常精确地讨论着宗教的现象。在各门人文科学中，根据宗教如何被相关的科学家所评价以及如何出现在他的旨趣范围内而与宗教相遇。

一、人文科学中的宗教遗产

宗教事物的世界如何在人文科学中得到表达，其方式以一个通常很少得到考虑的事实为前提，即人文科学要感谢宗教遗产之处并不少。就心理学来说，就可以想一想宗教现象是怎样大大地促进了内在经验和观察。至于这怎样特别适用于基督宗教，在奥古斯丁、路德或克尔恺郭尔(Kierkegaard)身上，在告解实践或者神秘主义中充分清晰地表现出来。即便是对于社会学来说，

第四节　人文科学与神学

一、今日教育危机的征兆

当然，人文科学与神学的关系表现得如此令人困扰地困难，并不仅仅、而且也许根本不首先是一场宗教危机的结果。毋宁说，此处在很大程度上涉及一场教育危机。这一危机有不同的方面。

1. 定位的困难

由于科学产品爆炸性地发展，哪怕仅仅是获取说得过去的信息，也变得越来越困难。以新闻为媒介的道听途说的肤浅认识和有判断能力的实际理解之间的鸿沟日益增大。因此，时髦货的吸引力和起哄越来越严重。对于神学在非同寻常的程度上所要求的那种不顾视野在同一时间里的广阔而全神贯注来说，这种处境无疑是有害的东西。对关于人文科学的信息以及将其一体化人神学研究之中的有意义的可能性的要求是合理的和迫切的。然而，如果获得人文科学的知识要以对它们的神学处理和获得作为神学判断能力之必要前提的知识为代价来实现，那么，所有这方面的努力都毫无希望。

2. 理解的困难

比获得充足的人文科学知识更为困难的，是在像人文科学和神学传统这样不同的语境之间进行解释学撮合的任务。这一在两个方面都必然是批判性的工作需要哲学的教育，而谋求这种教育则只会给神学带来损害。辩证神学激烈的反心理学和反社会学情绪——尽管这种情绪就其出发的处境来说有某种道理——遗留下来的，是神学面对人文科学灾难性的无依无靠和无抵抗力。与此形成鲜明对照的是，例如托马斯·阿奎那(Thomas von Aquin)用来规定基督教信仰在人类生存表现的整个交织之中的地位并具体地解释它的那种细腻给人留下了深刻印象——这是一个就其意向来说具有深刻理由的工作，它在今日的处境中并由宗教改革的神学观点所引导，又重新开始进行，但却由于当前的教育处境而变得极其困难。

3. 内在活力的障碍

属于教育危机的一个方面的，还有人们可以称之为内在活力有障碍的极为普遍的现象。集中心思在馈赠生命者和给予确信者的能力和勇气，就像在与历史和同时代人交流时依赖于此的解释学耐心的准备和灵活性一样与此有关。但是，对于神学与人文科学的相遇来说，这是一个基本的条件。为此它不仅需要科学的教育，而且需要真正人性的教育。

二、相遇的路标

在神学与人文科学的相遇方面发生什么或者应该发生什

么,不能预先确定下来。最终能够指出的只是,必须进行这样一种相遇,以及如何以正确的方式进行。

1. 开放性

如果人们放弃赞同或者反对人文科学的那种规定情绪的总表现以及在对某一学说的禁令方面的盲目追随或者对神学职责的一种无组织的、单纯外在的添加,就已经够可以了。这需要一种无拘无束的、具有耐心的开放性,它使人类生存现实的应予觉察的事实借助信仰的传统进入一种强化的对话性接触之中。由此,似乎关键在于一个仅仅涉及实践神学和伦理学的任务的观

念得到了纠正,甚至为的是用现代化来补偿对神学的职责缺乏信赖,或者为的是干脆把神学套人一种行动理论的图式。显面易见的是,尤其在哲学学科中产生了大量与人文科学的必然接触。但决定性的是,与人文科学的相遇涉及神学的所有学科,并由此而特别紧迫地涉及教义学和基础神学。如果我们在人文科学中领悟了今日现实经验的本质性方面,那么由此就不仅产生了我们如何以基督徒的行动和教会生活的形式与此相适应的问题,而且首先是产生了基督教信仰如何阐释它以及如何在它那里经受考验的问题。在方法论上,人们理解为口号的是,历史—批判的工作方式应该由经验—批判的方式来补充。当然这样一来,只要不认识到此处问题是神学解释的惟一解释学过程的相互渗透的元素,在整个神学上一体化与人文科学的相遇就没有保证。如

果基督教信仰没有在当前的现实经验中得到证实和亲历，那么，人们在事实上也就不能证实和亲历基督教信仰。

2. 自我批判

鉴于无论是人文科学还是神学作为工作过程都处在自我调整的不断运动之中，不言而喻的是，无论是前者还是后者都不能是对方的规范和判断标准。两者相遇中的批判过程必须是相互的。这一点，最好是通过批判在根本上是自我批判这一论断来予以考虑，也就是说，既纠正对自己的成见，也纠正对对方的成见。此外，恰恰是对于神学家来说，从《圣经》的思维形态——我们可以想一想"伪信"(hypokrisis)的现象——出发，不应该不熟悉像意识形态批判所主张的那种揭露的基本批判形态。就此而言，一种也纠缠着基督教的宗教批判对于神学家来说，如果他也在可能的情况下以令人厌恶的方式必然使人想起这一点，则在原则上是不陌生的。这也包含着对一种意识形态嫌疑的警惕，后者自身成了一种意识形态的特别手段。

3. 经验关联

人文科学合理地给神学家留下了深刻印象，因为它们能够显示出经验方面的优势，并让神学家意识到自己在经验方面的亏欠。然而，为了不陷入欺骗性的影响，在人文科学与神学相遇中，首先需要对经验概念做出澄清。只有在这一条件下，由于同人文科学的相遇而变得极其尖锐的神学与经验之关系方面的决定性问题才能得到讨论。为什么为了正确地谈论人，就必须谈论上帝呢？基督教关于上帝的言说作为出自信仰的自由之福音在

多大程度上能够正确评价在人文科学中被明确地揭示出来,但有时也灾难性地掩盖起来的事实呢?此外,如果涉及亲历生活而不是单纯地分析生活，为什么在心理学和社会学的语言体系之外还需要另一种语言?神学建立在这样一个事实之上,即基督教的语言传统做出了一种根本不能由人文科学——如果它们正确地理解自己的话——实现的功绩。

第九章　实践神学

第一节　实践神学问题的关键地位

实践神学是神学主要学科中最年轻的学科，同时其命名和任务之规定也是最有争议的。有人曾讥讽地称它在神学科学的体系中是“没有地位的”[L. Fendt:Die Stellung der Praktischen Theologie《实践神学的地位》，载 v.G. Krause 编，Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie，WdF，CCLXIV，314 页，1972]。但无论如何，在下面这一点上却差不多是意见一致的，即把它的地位规定在神学诸专业序列的末尾。假如要偏离这一最低限度的一致，则需要明确的说明。



一、偏离实践神学通常的序位

乍一看，处于各学科末尾的地位是一目了然的。然而，实践神学明显地标志着从科学性神学到教会实践、从研究到职业的过渡。各种相互对立的评价都能够与这种情况相结合。对一个人来说，它表现为从科学的高度下降到一种手艺的底层，对另一个人来说，它表现为神学攀登的目标，或者像施莱尔马赫用树木生长的比喻所表达的那样，表现为树冠，树根和树干把神学的所有

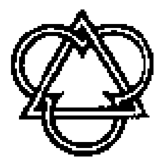
汁液和力量都向上输送到它那里。[《神学研究简述》，第1版，第31节。此外，Schleiermacher WWI,13,26页]在一种场合，实践神学的科学性受到质疑。它实际上已经置身于学院神学之外，并且因此而应该从大学搬迁到教会的神学院里。在另一种场合，就像施莱尔马赫把神学理解为实证科学那样，神学之科学性的特点恰恰与向实践神学的下落联系起来。当然，如果人们站在两方面考虑各种麻烦，鉴于实践神学这一学科的特殊性，这些对立就失去了陈述力。在某种意义上，对实践神学之科学性的否认可能会起到传染作用。人们还会把教义学和它一样看做是与“科学性神学”相对立的“教会神学”，并从大学中——在仅仅保留历史学科的情况

下——驱逐出去。一般地对于神学来说，包括对于一种所谓的历史神学来说，进一步的后果是鉴于有实践—教会的目的和联系之嫌疑而否认科学性。尽管在另一方面，施莱尔马赫被看做是实践神学的真正创始人，然而，恰恰是他把这一学科主要规定为技术性的，并且明确表示反对设立这种特别教授席位。[WdF,CCLXIV,4页]

这些最初的考察已经使人认识到，实践神学的问题、它在百科全书中的位置以及它在细节上的任务规定，是多么强烈地与整体的神学观密切相关。如果深究导致创建这一学科和设立实践神学教授席位的那些理由，就同样会遇到在整体上涉及神学的那些现象：教会现实的不言而喻性的衰减，和对神学的科学旨趣与教会旨趣之间的张力的增长。然而，并不仅仅一种神学批判

的科学旨趣会导致对实践神学丧失兴趣。即使在神学是教会的一种功能这种整体理解的前提下，所强调的朝神学职责的转向也可能与对实践神学的轻视相结合，而新近有利于实践神学的舆论转变恰恰是在明确的神学批判倾向的前提下发生的，而且能够与对历史神学和系统神学的抛弃相结合。所有这一切都加强了这一印象，即由于“实践神学”这一主题而触及到了神学的一个要害问题。

因此，在一个由于贯穿各学科而越过了一个对于整体来说具有决定性的界限的地方，与通常的做法相反来谈论实践神学，这是很有意义的。这样就开始了一个阶段，在这个阶段上必须强调，在其他科学同时在场的情况下，研究圣经学科和教会史中神学的丰富历史素材最终所导致的究竟是什么；这一巨额花费的结果是什么；作为神学之现实关联的真理情况如何，它是否能够提供一个人赖以并且为之生活的某种东西。对神学职责的肯定和对神学家职业的肯定是互为条件的，并且都取决于神学是否以及在多大程度上与某种当前可负责的东西，而且也许在某方面必要的东西相关。这种尖锐化也在其他尚未解决的学科——教义学、伦理学和基础神学——中变得急迫起来，但却是由于实践神学不得不面临的各种问题而获得了极度的迫切性。



当然，从这种序位的选择并不可以得出建立在一种定位尝试的苛求之上的进一步结论。毫无疑问，主导性意图在某种有限的意义上具有百科全书的性质。然而，所选取的程序，从一开始就不适宜于系统地展开各学科中的分化并拟订神学理想的建筑结构。关于主要集群(Hauptkomplexe)的反思性的说明报告虽然应该有利于合理地对待神学研究的整体，但决不会出现与各种

研究改革计划的任何竞争，因而也决不会出现为教学大纲推荐专业序列的要求。

二、作为神学观之批判性标志的实践神学

仅仅在科学性的观点下讨论随着实践神学而特别尖锐地提出的疑难，也许是非常狭隘的，即便是这一观点需要予以考虑。此外值得推荐的是，首先尽可能地排除实践的概念，因而不是从流行的学科说明及其关联出发，而是从事实真相自身出发。

1. 神学与职业

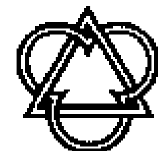
如果对一定的生活需求的关注产生了影响，从而以一定的职业活动为目的以及它们的要求对科学的建构起到一种作用，就会损害科学的纯粹性，这种论证并不能要求具有普遍的效力。当然，在所有的科学中并不具有相同的关系。认为这种方式的顾虑可能成为危险的，是没有争议的。尽管如此，它们——且不说神学——在原则上也属于那些对科学来说具有根本性的因素的领域。纯粹的认识追求是一个抽象物，它相对于生活的整体在某些界限内虽然是可行的和合理的，但是，即便是在各门自然科学中，对生活的影响问题也是基础性的，这一点，在今天无论是从灾难性的角度来说还是从生活必需的角度来说都是显而易见的。即便是在这

生过程的现实性，这个发生过程——无论是着眼于过去还是着眼于未来——始终是走在神学前面的，无论是作为已经发生了的东西还是作为永远正在发生的东西。如果基督教信仰不是以教会的生活功能的不断实施和以教会的生活形式的持存而生存于世上并且历史地继续起作用，那么，神学就会确确实实地丧失基地。神学在它的所有学科中都参与了这一事实，但却毫无疑问，是由实践神学最直接地使它意识到这一事实的。至于神学由此并没有离开真理问题并成为实证主义的，这一点绝不是不言而喻的。从这一理由出发绝对放弃它的特殊的现实关联，这当然意味着使神学成为没有对象的。

三、实践神学在百科全书中的地位

为了再次强调，无论实践神学怎样需要进一步规定，它是在什么意义上由于贯穿各神学学科而获得一种关键地位，同时为了至少大略地说明它是怎样与神学的整体相适应的，可以把根据基督教的东西和普遍人性的东西的那种先行于神学的相遇之发生过程来定位作为出发点。如果人们像在近代的条件下不能避免的那样，使历史学科和系统学科之间在方法上的差异成为主要规定，那么，仅仅把前者理解为与历史相关的，就不免是一种失误了。对历史上的传统之发生过程的既定性研究和对当前的传统之发生过程的条件和责任的研究虽然充满了张力，但在

解释学上却毫无疑问是休戚相关的。单个的学科分别以各自的方式和不同的重点参与解释学的整体过程,但这样一来,这一过程本身就在每一个学科中起作用,而每一个学科也从而就其任务领域而言都成为神学。因此,相互分离的各学科就表现为不符合其实际实施的抽象物。在这一保留条件下,那个历史的工作过程就自然而然地划分为圣经学科的领域和教会史的领域。相比之下,那些涉及对当前神学职责之履践的学科同样结合成为一个方法上相同的综合体。这个综合体又以鉴于当前的现实而追问教会的生存、信仰的真理和道德行为的适宜性的方式划分开来。于是,就教会史学科和实践神学学科分别以各自的关注方向考察先行于神学的教会现实和历史事件的偶性来说,就出现了两者之间的某种适应;这两种角度都对系统化和抽象化的倾向反应冷淡,也正因为此而对神学非常有益。



第二节 理论—实践问题之张力域中的神学

实践神学并不是偶然地获得这个过去已经在另外的意义上使用过的名称的。但并非仅仅因为,而是主要因为神学目前还由于所选用的术语而陷入了理论—实践问题,这里必须进行一番概念史的省思。

一、对实践神学这一表述的理解中的变迁

即便是实践神学(theologia practica)的概念史也使人认

识到，这一学科的问题与一般神学的问题是多么紧密地交织在一起。

1. 一般神学的特征刻画

经院哲学繁荣期之初，在亚里士多德的科学观的框架中提出了一个问题，即如果神学在根本上是科学，那么，它究竟应该被看做是思辨科学(scientia speculativa)，还是应该被看做是实践科学(scientia practica)。这一问题的提出又与验证问题相关。在此涉及神学的认识基础问题以及为什么的问题，即神学的目的问题。神学归根结底是根据为自身起见而考察真理或者根据

善来定位的，以致它首先是表现在行动之中的吗？对此出现了各种各样的回答：它仅仅是思辨的；它首先是思辨的，但同时也是实践的；或者它首先是实践的。当然，这一图表被证明是不够的，以致出现了替代性的概念，如“默观的”、“神秘主义的”和“情感的”。如果人们首先对内在的效果感兴趣，就可能把思辨与神秘主义或者情感的观点对立起来。由于实践的概念关涉到人的行动，因而关涉到道德，这一概念很不适用于神学的排他性名称。当路德针对那种经院哲学的划分以前所未闻的坚定性主张，神学仅仅是实践的，思辨神学根本不配被称作神学时，[WATR 1;72, 16~24 Nr. 153 (1531/1532). 302,30~303, 3 Nr. 644 (1533)]他由此突破了科学性神学提出问题的框架，对思辨的概念，尤其是实践的概念有了与经院哲学不同的理解。实践如今完全指的是生活的实施，

以致恰恰是为了规定生活和决定生活的信仰起见，神学被称作是仅仅实践的。

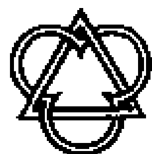
2. 对科学性神学的补充

在新教的正统中，路德对神学的实践特性的固执坚持被以非常令人不满意的方式接受了，因为如今提出了一种实践神学来作为科学的学院神学的对立物，它对教义学的解释乃是根据其灵修的意义。例如，教义学可以被理解为一种贯穿信仰的一切环节的实践神学(theologia practica per omnes articulos fidei)，在此，禁欲主义的观点与道德的观点相互啮合在一起。这样，人们就在某种程度上接近了天主教的文献结合，后者使用了“实践神学”(theologia practica)这一名称，并首先是根据告解实践的问题定位的。[E.Chr Achelis:Lehrbuch der Praktischen Theologie《实践神学教程》,1911 年第 3 版,第 1 卷,6~7 页、9~10 页]

3. 科学性神学的部分

一种实践神学的观念在今天的意义上作为涉及教会行为、并为领导教会的活动而讲授的各学科的总和，其第一位代表就是18世纪的希帕留斯(Andreas Hyperius)，但他使用的并不是这个名称。这个名称是自施莱尔马赫以来才与那种问题的提出固定地结合在一起，从此与牧养神学(Pastoraltheologie)的竞争概念相对立而得到贯彻。诸如“行动着的教会的神学”或者“教会的行动科学”之类的新近建议[参见 G. Krause 为 WdF 撰写的前言,CCLXIV、XIX]至今尚未造成术语上的变化。尽管“实践神学”这一表述是某种直接地清楚明白的东西，它还是带有一些严重的问题。

的，但在实践上却行不通》(1793)，载 I. Kant,Werke in sechs Bänden,v.W. Weischedel 编,VI,125~172 页。并载 Kant、Gentz、Rehberg,Über Theorie und Praxis《论理论与实践》,D. Henrich 作导言,理论第 1 卷,39~87 页,1967]的那个缺少深思熟虑的反题,也暴露出这一基本特征。近代的理论概念最清晰地出现在它的自然科学用法中，在那里它是对通过实验获得的经验材料的有联系的说明。当然,在此不能把“实践”用作对立概念。为人的行动领域相应地规定理论—实践关系,这是青年黑格尔学派所做出的努力。尤其是马克思与对现实的思辨的、单纯的理解进行了斗争,这种理解理应做出变革。针对一种如此形成的仅仅被用来固定现存的东西并因此而以意识形态的方式依附于实践的现实理论,“实践” 如今被在强调的意义上理解为这样一种任务，即通过把理论作为批判的理论付诸于革命的实践来建立理论与实践的统一。为了使历史现实的整体服从对理论—实践问题的这种理解,马克思把实践等同于生产性的劳动。这意味着实践观的压缩,后者又是与理论观的压缩相适应的。





三、理论—实践图式运用于神学职责的可能性

如果人们认真地把“实践神学”这一用语当做一个单独的学科的名称来对待,那么,就必然出现“理论神学”这一对立概念。人们已经多次得出这种结论,并把所有其余的学科包括在里面。然而,它的后果是令人忧虑的。

至少起决定作用的是,“实践的” 这个词像通常那样在科学理论方面指的是与实践的关系，并因此又指的是与单纯的实践理论的关系。人们可能会考虑,与以科学方式进行的理论神学相

区别，把基督教在宣示、授课和灵牧中言说上帝的实施称做实践神学，因而不是这方面的理论，而是这种实践本身，由此而更严谨地承认实践的观点，这是否更为合适。当然，不可以在轻易贬值的意义上来理解这一点，就好像为了适应实践而放弃了纯粹神学的高度似的。毋宁说，如果正确地来理解，偶尔形成的应用神学(theologia applicata)概念必须被看做是最严格意义上的神学，而与一种固执地同具体的陈述活动保持抽象的距离的神学区别开来。不过，就连应用神学的概念也诱发了从本真的东西向单纯派生的东西的下落。与近代把神学压缩为相应的科学反思过程相结合，产生了一种错误的观念，就好像这种神学生成了某

种此后在实践中仅仅得到应用的东西似的。严格地说，不是宣示派生自神学，而是神学派生自宣示。然而，对神学方面理论与实践之区分的这种理解很难得到贯彻，尽管在人们使用这一术语时，它是真正适当的方式。

更有分量的是这样的疑虑：在科学性神学自身内部，是否由于在理论神学和实践神学之间所做的区分，不是强调了，而恰恰是放弃了神学的实践关联自身呢？对施莱尔马赫来说，以领导教会的任务为目标，是使任何神学学科成其为神学学科的东西。[《神学研究简述》，第2版，第3~12节]问题是，如果所有的学科作为神学学科本来都具有实践的倾向，那么，一个特别的实践神学学科又有什么意思呢？答案只能在于，所谓的实践神学是领导教会的实践之形式的特殊理论，而其余的学科则是构成领导教会的实践

图式的本体论类型的保留条件。如果我们试图设身处地地想一想亚里士多德的理解，想一想纯粹理论的概念和默观的生活的生活理想，那么，这无疑并不与基督教信仰的现实理解一致，但却表现为对如今流行的理论一实践观的一种值得考虑的修正。

第三节 实践神学的任务规定

对“实践神学”这一名称的批判性思考并不以名称之改变为目的。即便是名称之改变如愿以偿并且得到贯彻，单凭这一点也

难有什么收获。给予名称之改变以重要的推动的，恰恰还有曾经流行的表述的那成问题的方面；而名称之改变则必须从事实本身发展出来。

一、以教会之当代为基准

尽管缓和地说，当代之关联显现在所有的神学学科中——在历史学科中直接地作为不可分割的解释学维度，在系统学科中直接作为真理问题的表述——但它在实践神学中却是以特殊的渗透力出现的。虽然即便是关于信仰之真理的教义学问题和关于正确的道德行为的伦理学问题也与当代生活现实的广度相关联，但由于以教会的当代为基准，实践神学——包括那些问题

角度——把重点放在对历史地塑造的当代的某个领域的思索上，这个领域要求是基督教信仰的真正代表，并且在所有哪怕仅仅可思议的方面——包括政治的、社会的和经济的——都卷人了当代的生活现实。如何在这些条件下对提高了的要求负责并实践这样的结合，构成了实践神学的问题域。它从神学上原则性的东西一直延伸到技术上可行性的细节问题。尽管在这里，尤其是在波涛汹涌的当代，一种相应的基础思考如此重要，但实践神学在各学科的合作中，却仅仅在它参与讨论当代关联的特殊渗透力和把握教会生活功能和行为方式的具体问题的程度上执行了它的特殊任务。如果它并非在这种意义上是实践的，如果它过于固守在理论的"更高"领域里，它就依然缺乏本质的东西。

1. 教会之当代存在中的基本发生过程

凭借以教会的当代为基准，欲在诸如有形的教会与无形的教会、普世的教会与地方的教会、精神意义上的教会与律法意义上的教会之间的区分中把握教义学的教会概念的张力并没有消失，毋宁说是尖锐化了。因为无论教会怎样出现，对它来说，其特点都是超越自己本身：超越到它的历史起源，正典的权威虽然并不与它一致，但却是与它紧密结合在一起的；超越到信仰的传播，虽然有相互矛盾的现象景观，这种传播还是属于教会的；超越到普世的统一，虽然有教会四分五裂的现实；超越到匿名的基督教，在有组织的教会和与基督教传统有意识的连接的彼岸。尽管这些关系中的每一个在以教会的当代为基准时都需要给予考虑，但没有一个适宜于作实践神学的导向观点。因为它不能通过任何反题使人离开当代的教会现实。但是，它同样也不能通过某

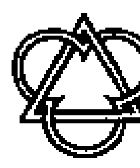
种等同化来掩饰如下事实，即教会的要求始终包含着非等同的因素。因此，实践神学每次都尤其坚持历史上教会制的一种主要特色，而不可以给自己戴上信条主义的眼罩。恰恰也是鉴于基督性逐渐消失在匿名之中，实践神学接受了按照名称称呼事物的地点和方式方面的责任。

因此，以教会在其当代存在中的基本发生过程为基准是决定性的。由此面确定与焦点的对象关联。这种关联不能被当做单纯的教会理念而在当代的教会现实之外来寻找，而是要当做本质性的发生过程而在当代的教会现实里面寻找。这样，就不允许从经验后退，好像人们可以先天地、仿佛从零点开始一样

构建教会，好像不依赖于教会存在之历史前定的规定性——这种规定性最基本地体现在洗礼的承受和崇拜聚会的制度中——似的。但同时也不允许非批判地沉溺于经验，不能辨别什么是中心的，什么是边缘的，什么是健康的，什么是病态的。因为教会批判的因素不是来自外部。毋宁说，教会之基本发生过程——没有它就不可能存在任何教会制——本身就是一个教会批判的过程。至少必须根据它的这种意向来思考它。经常改革着的教会(ecclesia semper reformanda)这个词虽然在非历史地理解它时可能助长一种狂热的教会幻影论(Kirchendoketismus)，但准确地来说，它仅仅强调了教会在其当代存在中继续其基本发生过程并由此而使其当代的存在服从于批判的那种特征。

2. 对生活现实的感知

因此,以教会之当代存在中的基本发生过程为基准,这并不使人离开具体的生活现实,毋宁说是在双重的角度上使人注意这种现实,这双重的角度可以使用经验分析和批判诊断的所有合适的手段。一方面,应根据有什么样的动力和障碍从教会实际的生活现实出发影响到教会的生活功能和存在目的来透视这种现实。另一方面,要根据整个当代的生活现实与教会的基本发生过程引以为目的的东西的关系来研究这后一种现实。这似乎会导致两个独立的量的对峙,但却要根据内在的联系来检验。教会之基本发生过程不可以错过当代的生活现实,因为它要并且必须根据其最内在的实质来对待这种现实。而教会实际的生活现实不能要求是其中的某种分离的东西,因为它应该把全部心思都放在成为每一个基本发生过程与整个当代的生活现实的交点这上面。至于这一联系从未得到保障并且经常受到干扰,这给予实践神学的任务以更为鲜明的特色:从教会的基本发生过程出发如此调整教会的当代生活现实,使当代的生活现实完全得到揭示、研究和改变。人们在这里越是强有力地坚持教会的基本发生过程,对于正确无误地感知它由以产生的情景来说就越自由。而人们以这种方式对教会的和一般的生活现实的当代现象越是开放,就越是清醒地认识和判断它们彼此之间的结合或疏远,它们必然的相互适应,也包括它们彼此之间不可避免的差异和张力。



二、教会生活的主要方面

为了区分实践神学的任务领域,教会之基本发生过程的依

了许多种传达形式和无限多语言可能性的语词形态的观点，以及从广义理解的语词环境的观点；属于语词环境的，主要有团契的形体性、对听众论坛的开放性和作为一种新生命在旧生命中间起作用的祭祀。

2. 教会的体制

教会功能的区分浓缩并体制化为固定的形式。由此，鉴于传统的秩序和当代关联之间可能的扭曲而提醒人们，既不是眷恋于往昔的东西，也不是革新的欲望，而是审慎地致力于适当地实施教会之当代存在中的基本发生过程才具有决定性的意义，这一任务变得迫切了。与教会生活形体化并取得持续期长短不同的体制形态的不同层次相适应，实践神学的任务领域也大大扩展了。它首先关注的是教会集中在语词之上的生活功能的体制性形式、团契的崇拜聚会、根据个人生活的重大事件定位的宗教仪式以及基督教的灵牧与传教、授课与教育。此外，与此紧密相联系，关键在于社会化的体制性形式：团契、团契之上领导教会的机构、公共生活(vita communis)或者普世联合的特别塑造等。最后，某些职务的体制性形式又与此紧密结合在一起，这些职务在本质上具有服务的特点，并且既不可以被归结为一个惟一的职务，又不可以通过垄断性的地位来窒息大量自发的服务。现今特别在教会的体制性形式方面变得极为迫切并且在社会学角度上激烈讨论的那些问题，只有从这些形式应该为之服务的生活出发才能够得到解决。因此，把它们孤立起来并没有什么益处。这也适用于围绕教士的职业形象所进行的争论。对教会之基本发生过程中所涉及的东西的把握，使这样一些问题具有了相对

性，并恰恰因此而使既富有想像力同时又实事求是的新答案成为可能。

三、教会责任的标准

今天，实践神学特别面临着成为一些神学模式创造者及其试验的游戏场地的危险。值得抱怨的，并不是感觉到教会之当代存在中结构变化的巨大压力期待着新的道路这一事实——与此相反，这一事实是一个本身充满着希望的征兆。真正令人不安的

是，标准方面严重的不可靠性已经蔓延开来了——这是一个牵连到所有神学学科的事实，但却可以理解地对实践神学有特别严重的影响。

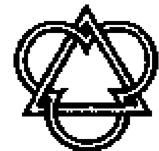
1. 合乎事实与合乎时势

不是分别地相互独立地引进合乎事实和合乎时势的观点，单是下面这一点就是适当地对待实践神学的所有问题的一个标准，即在此是合乎事实的东西，是否为了教会之基本发生过程、严格的当代关联而得到如此深刻的思考，以致它成为对合乎时势的东西的追问。反过来也一样，在基督教信仰的职责中被称作合乎时势的东西，只有在它成为对合乎事实的东西的追问时，才能得到正确的思考。这虽然不是一个令人舒适的答复，但却是一

个在根本上不言而喻的答复。因为这样一来，亲身参与教会之基本发生过程就成为教会责任的标准了。

2. 自由

对于教会实践的所有问题来说，是否在此开启了自由，是一个并非单纯形式的、而且也是从福音自身的内容产生的标准。基督教理解的自由可以从下面这一点看出，即它作为对律法的自由使人甘愿为软弱者服务。[参见《罗马书》第14章与《哥林多前书》第8章和第10章，以及马丁·路德的四旬斋讲道，WA 10,3,1522:1-64=BoA 7,362~387]信仰与作为基督教自由之总和的爱的共属性反对和抵制两种形式的律法性，这两种形式对于实践神学来说都是后果严重的，它们就是传统主义(Traditionalismus)和进步主义(Progressismus)。



第十章 教义学

第一节 “教义学”这一名称的意义范围

凭感觉说，与“教义学”这个词相结合的是相互对立的评价。一方面，在神学所蒙受的历史材料、相互矛盾的意见和困扰

人的怀疑的混乱中，它许诺了某种稳定的、和起支撑作用的东西：不仅是“过去如此”或“可能如此”，而是“素来如此”、“确实如此”。它预示着一种清晰性和确定性，为了澄清神学的职责，以致人们能够把它作为自己的职责，需要这种清晰性和确定性。另一方面，与“教义学”这个词结合在一起的是关于某种僵化的东西、教会教义的一种独裁要求的观念，接受这些教义归根结底将导致一种理智的牺牲(sacrificium intellectus)。这与科学方法的基本条件是相矛盾的，同时也与基督教的信仰本身相矛盾。作为对一种信仰律法的盲目服从，基督教信仰有可能转变为它的对立面。

一、"教义学"与"系统神学"

通过完全放弃这个词并以讨论系统神学取而代之来考虑对教义学的东西的深刻厌恶,这也许是不够的和草率的。当然,"系统神学"这个名称并没有因此而失去其重要性。它在术语上植根于17世纪,那时系统概念进入了神学。针对一个封闭体系的观念,虽然可以像对"教义学"这个词通常引起的联想那样提出类似的疑虑,但相对于这样的偏狭化,在系统思想方面无法放弃的,是通过说明各种陈述相互之间以及与其他所有对它们的效力可能具有重要性的东西之间的联系来检验其真理的方法上的要求。理解就是对联系的把握。因此,解释学类型的系统性事物的观点和解释学的角度与真理问题是不可分割的。然而,"系统神学"的概念却比"教义学"这个名称所包含的更宽泛。后者被限制运用于对信理学说(Glaubenslehre)的系统阐述,从而主要是针对作为道德行为的学说的伦理学提出的,而"系统神学"这一表述则具有包含所有在神学中方法上以当代效力问题和真理要求之检验为基准的东西的倾向。因此,即便是实践神学,虽然它并不追问单纯实用主义地合目的的东西,而是追问在今日教会的生活现实方面而符合基督教真理的东西,但也被算做是系统神学。因为这样一来,它就完全陷入了真理问题。

因此,至少按照当代的惯用语,如果"教义学"构成了系统神学的一个内容上受到限制的部门,那么,作为它在术语上的替代物,那个广泛的方法上的表述并不足以同时表明信理学说的特

别任务。为此而一开始就放弃“教义学”这一表述,单是由于人们借此而摆脱了反思这个词的含义的强制,就已经可能是草率的。借助于这个词的各种含义，人们已经能够澄清如今要讨论的这个学科的重要的问题维度。

二、“教义学”一词的起源和意义

1. 形式的理解还是对象性的理解?

“教义神学”(theologia dogmatica) 这个词组出现在17世

纪,而作为“教义学”(Dogmatik)以名词化的形式被接受入德语,则发生在18世纪。这里新颖的东西当然不是如此描述的任务领域本身。人们以追溯的方式能够称之为教义学的东西,很久以来就已经存在了。然而,科学术语表的变迁却很少是偶然发生的。在这一事例中,新术语的出现是与为了在极不同的角度把神学专业化而形成的非常丰富的定语类新词相联系的。我们今天神学学科名单的形成是在此间开始的,虽然部分概念还动摇不定。这样,教义神学就只不过是众多等价名称中的一个。具有代表性的是,在初次遇到这一表述的两处地方,作为对称概念提出的一次是“历史神学”(theologia historica),另一次是“道德神学”(theologia moralis)。[参见 "Der Wortsinn von 'Dogmatik'" (“教义学”的词义),载拙著 Theologie und Verkündigung. Ein

Gespräch mit Rudolf Bultmann（见本书文献附录，第十章 A6——译注）(1962) 1963，第 2 版，105-109 页]因此，一开始就出现了两种意义差别：方法的角度和内容的角度。教义学遵从的不是历史的序列，而是内容的序列。而且由于出现了神学的伦理学与它并列，它以应该信仰的东西(credenda)为基准而与应该做的事情(agenda)相区别得到了强调。

当然，由此并没有说明在这种场合应该把“教义学的”理解成什么。这个在神学中也是过去就流行的形容词指的是某种形式的东西，即有教益的东西，严格地说是有教益的东西的某种方式，还是表述了学说的对象，即教义或者各种教义？倘若人们在今天经常把教义学定义为教义的科学，那就不可避免地令人想到某些历史规定的、教会认可的原理，以科学的方式研究它们也许是教义史的对象。然而，它在多大程度上也是应该与此有区别的教义学的对象呢？

2. 神学之外的存在

当然，如果想到在神学之外“教义学”[在神学之外，一般把 Dogma 一词译为“教条”，把 Dogmatik 一词译为“教条主义”，而在哲学中，也把 Dogmatik 一词译为“独断论”，以与“怀疑论”相区别。——译注]这一表述的运用，那么，从一个典型是神学的教义概念出发通俗易懂地说明“教义学”，就表明是成问题的。早在16世纪，就有人从一种追溯到古代的区分出发谈到过教条医学(medicina dogmatica)，指的是与新兴的经验医学相对立的那个流派。而在法学中，直到今天“教义学”仍以刑法教义学的形式作为学科名称而流行，但对此起决定作用的并不是前定的教义，而是应当领会的学说原理。在这两种场

合，虽然强调有所不同，但教条主义的思维形式都是决定性的。在古代，它在哲学上着重与怀疑论对立，而在现代，主要是由于康德的批判主义，它被理解为贬义的，被当做教条主义地接受未经检验的学说而遭到指责。

与此相对应，是什么在神学中确立了教义学的？是作为其对象的教义，即各种教义，还是教条主义的思维形式，还是两者兼而有之？教义神学（dogmatische Theologie）与教条主义（Dogmatismus）的指责有什么关系？不考虑教义的概念，是无法更详细地说明这些问题的。

三、教义概念的变迁

1. 古典希腊语中的"教义"和今日流行语中的"教义"

在古典希腊语中，从"dokein"（意指、相信、臆测、显得、决定）派生的"dogma"（教义）根据两种授权的方式而获得了双重特色：作为哲学的原理而要求拥有真理，作为政治的法令而产生有权威的规定。相比之下，它在宗教领域尚未起任何作用。

至于把它纳入基督教的用语中，乃是仿照哲学用语并与之竞争的结果。这里表现出基督教信仰是根据真理问题定位的。只是在其次才有法学的词义差别与之相结合。然而，我们必须首先

避免在过去的用语中对今日流行的教会对教义的理解做出穿凿附会的解释，对后者来说，有两个因素是决定性的。教义在这里是与一个确定的、表述出来的原理等义的；而它的效力则是由某个专门为这样的表述负责的机构证实的。在这个教义概念中，古代用语的两个特色统一起来了。它只是在19世纪的罗马天主教中才完全形成。对古代教会大公会议的学说仲裁来说，它在对教义一词的历史运用中有自己的相应词。虽然在这里已经遇到了真理定式和有权威的机构的特别结合，但这一事态在当时还没有被包括进“教义”一词，虽然它已经被使用在不同的用途中。



2. 古代教会的用语和中世纪的用语

在希腊神学中，把教义当做神的启示之陈述的理解占了上风，但为了与哲学家们属人的教义(dogmata)区分开来，必须借助相应的修饰语予以明确表示。与此相反，西方神学几乎仅仅在否定的意义上把这个接受来的外来词用于表示异教徒的意见，当然有少数作者是例外，他们与希腊神学相同，在肯定的意义上使用该词。但是，这对中世纪的用语影响甚微，在中世纪，教义一词连同由它派生的形容词出现得相当稀少。至于它从16世纪开始广为流传，则是人文主义的一个结果。无论是哲学的用法还是古代教会的用法，人文主义都使之重新生效。

3. 近代不同的理解分支

由此引申出把教义理解为单个人的主观学术见解，这种理解还要走很长的路才构成教会神学用语的主流。这一中性措辞很适合于作历史的范畴，以致人们最初就是在这个意义上理解

二、作为陈述模式之规定的信仰确定性

此外,“教义”和“教义学”这两个概念可以表达,关于信仰的学说是清晰的、确定的、应以确定性理解的学说。虽然,它在与对象相适宜的东西的框架中追逐最大限度的明晰性、确定性和可靠性,而学者也遵循他所说的东西,这些都已经完全包含在学说的概念中了。但是,考虑到信仰职责中确定性根据的特殊性,这一方面还需要予以说明。

恰恰是为了信仰确定性起见,提防在错误地诉诸于这种确定性的情况下而助长一种教条主义是适当的。如果怀疑论所指的无非是以检验的方式保持矜持、深思熟虑地克制草率的判断、适当地考虑和权衡所有的论据以及谦虚地认识自己见解的有限性、出错的可能性和修正的需要、认识经验和思维的可变性、认识自己神学的时代局限性,那么,这种类型的怀疑论对于神学家来说也许是合适的。神学家在认识到自己尤其在这方面面临的危险的情况下,应该特别严格地提防不加检验地接受各种意见、做出未加论证的断言和慷慨激昂地掩饰自己的不理解。一个神学家可能陷入的最糟糕的幻觉,就是想像出来的确定性。他应当意识到并且承认对他来说成问题的和不确定的东西。因此,他不可以放弃艰辛的自我批判的反思,必要时不怕被指责为复杂。但

会史的那些重大的转折点发现了这样的构成传统的语言发生过程。当然,如果人们要把这种类型的基本原理全部叠加在一起,形成一个和谐的体系,就可能误解它们的语言特性。只是就它们在各自不同的诠释境界中诠释同一个东西而言，它们才构成一个整体。一言以蔽之,每一个真正的信仰陈述都是完备的。至于信仰要求多种多样的陈述，这并不仅仅因为它只能被断断续续地、不完备地陈述(这仅仅有保留地有效),而是首先因为它成为语言授权的取之不尽的源泉。尽管如此,一开始就着眼于一种多元性的信条概念表明，必须考虑到各种陈述的那种应关注信仰之联系的并列存在。但是,适用于此的还有:同一个不可分割的

信仰是在不同的方面表述出来的。在每一信条之中,整体都是存在的,但因此整体也担着风险。这甚至是什么东西配称为信条的标准，即只有这样的东西，它在信仰所涉及的某个信条中可以说,如果人们明确地否定这个确定的信条就会失去它。只有陈述的并非个别的、孤立的、附加的东西,而是独一的、决定性的、在某些方面必然的东西,才能是信条。

四、信理学说与教会的共识

尤其是"教义"这个词,但还有"教义学"这个学科名称,都使人想到,神学讨论的是关于教会学说的问题。教义学不能表述私人意见。尽管带有不可混淆的独特精神风格,但它必须试图表达

在教会中共同认识和信仰的东西。这并不取决于统计学的调查，虽然统计学的调查在教义学上也令人感兴趣，而是取决于使教会成之为教会的东西。因此，教义学分担了宗派分裂的必然性和可疑性。并不是仅仅从准备的实用主义根据到在一定的教会制中的服务。真正的神学不可以助长由此出发而起限制作用的东西。它必须以某种方式径直反宗派主义地致力于陈述绝对是基督教信仰的东西。然而在基本的宗派差异中，什么使教会成之为教会的问题以某种深度出现了，使人们不能对此漠不关心而不致在神学上成为肤浅的。当然，宗派差异的现实意义被隐藏在许多历史的废墟之下。然而，只要它不由于更深地卷入基督教信仰的职责而过时，教义学就将独立于实用主义的观点，或者在天主教的基本定位中，或者在福音派的基本定位中，对什么是教会学说做出说明。因为不仅仅教会学说的一定内容，而且即便是对教会学说本身的理解以及教会学说与神学的关系，也都是有宗派争议的。然而，即便是在天主教方面，就像关于教义的发展和教义的解释学的讨论所表明的那样，在任何情况下教会学说都不是独立于辨明它和诠释它的努力而能够显示的。但由于这一点，反过来教义学也不是离开争取教会共识的努力而仅停留在自己的职责之中的。

第三节　作为独立学科的教义学

从学科的名称产生的观点，在很高程度上具有基础神学的特点。它们把注意力引导到涉及神学的本质，因而在基础神学的

框架中又返回的各种问题。但是,所有的神学工作都被教义学的角度所涉及,这一事实令人更尖锐地追问教义学作为独立学科的权利。由于它的历史因此而进入了视野,人们也意识到了从它自己的历史性产生的对它的深刻威胁。

一、古典形态的教义学

在基督教的文献中,很早就有了两种东西,即以更多的是诠释性的方式或者以更多的是系统性的方式阐释神学思想,要么是遵循《圣经》文本的进程,要么是遵循一定主题的内容结

构。即便是在第二种场合,以诠释的方式根据《圣经》文本定位也是很流行的,就像在第一种场合,教义学的思维方式很流行一样,对教义学的思维方式来说,每一个文本都成为进入基督教信仰之整体的入口。但即便是对基督教信仰的较为全面的阐述,如青年俄里根(Origenes)的作品《论原理》(Peri archon)或教义问答旨趣的著作,也并不归属我们习惯上称之为教义学的这个属类。只是到了17世纪才开始在早期新教中被如此称呼的东西,产生——有保留地——在12世纪和13世纪之交。突出的特征有三点。

严格系统化的方法关注的是获得信仰陈述的尽可能广泛的完备性和内在本质,协调权威性的《圣经》传统和教父传统之中的张力和矛盾,以及根据真理意识的整体来反思启示学说,把它

固定在其中，但却保持它与自然和理性的差异。没有一种科学化,这一全面的工作是无法贯彻的。对亚里士多德的哲学,尤其是逻辑学和形而上学的利用，为教义学提供了必不可少的方法上的装备,调整了论证方法,后者主要表现在有体系的巨著的微观结构中。这种科学化使系统神学成为神学的决定性形态。因此,神学的科学性问题就集中在它上面。这最终又造成了学说的过度庞大,神学问题的倍增,在某种程度上可以说是一种理智上的神学帝国主义的倾向，以及在自我理解为永恒的正统的历史局限性上自我欺骗的危险。



二、宗教改革对教义学的批判

宗教改革对经院哲学的教义神学的批判并不能归结为形式的观点,即不言而喻,《圣经》原则必然又赋予神学中的诠释方法以优先地位。在梅兰希顿和加尔文那里经宗教改革修正过的教义学的新开端在原则上是合法的，尽管它们暴露了由于如此彻底地脱离教义神学传统而出现的各种问题。鉴于时代的状况,教义学的经院哲学风格在早期新教正统中的大规模返回，理应得到历史的理解。然而,也以很大的规模又出现了宗教改革所反对过的错误发展。《圣经》原则虽然被视为神学的原则学说的基础,但它的神学效果却被以教义学的方式驯化了。在教义学方面,从宗教改革神学出发所产生的主要问题，既不在于具体细节上教义学的修正,也不在于诸如利用哲学之类的显而易见的问题,而是具有更为隐蔽的特点。在传统神学纲要的框架中,可以如此倡导集中精力于神学基本主题，以致在语词和信仰的发生过程中

休戚相关的东西并不被肢解和撕裂成并列的存在吗？与此相联系的问题是，教义学是否并不具有一种自我表现和完善的倾向？这种倾向与服务功能很难共处，服务功能在紧急情况下应该决定所有的神学工作。它在生活中的位置就在于这种紧急情况。

三、近代教义学的危机

尽管教义学在近代所陷入的危机另有不同于宗教改革对它的批判的其他原因，但在要点上还存在着特有的关联。《圣经》神学的解放尖锐化为与历史神学的竞争，并通过援引《圣经》原则

而从教义学自身获得了在教义学上背离教义学的权利。与教义学传统的语言的决裂，由于宗教改革的解放进程而得到了论证，这一进程从外部来看同样表现为甩开传统的包袱。而对现行的教会学说所承担的起统一作用的义务的丧失，则表现为宗教改革否定教会训诫权威的结果，宗派主义的软化表现为分裂为宗派的必然结果。这种方式的联系是毫无疑问地存在着的。然而，教义学的危机还蔓延到宗教改革的批判自身的根源。

由于《圣经》神学作为历史神学摆脱了教义学的统治，所以，在多大程度上可以期待这方面在整体上为神学的教义学任务共同承担责任，就成了问题。如今刚刚降格为一个特殊学科的教义学再也不能在这种隔离中履行它原初的功能了，而另一门学科例如诠释学则根本没有能力或者不想取它而代之。在教义学的

危机中反映出神学本身的危机。如果以对历史方法的一贯理解就了结了按照特洛尔奇那无可争议的诊断至今还规定着整个超自然主义神学思维的教义学的方法，那么，就提出了一个问题，用悖论的方式表达就是：是否能够有一种——按照对教义学的这种理解来测度——“非教义学的”教义学，即一种接受了历史—批判思维的教义学。显而易见，为此还原的方法，即为了少数从旧风格的教义学中还剩下的东西而抛弃在教义学上变得过时了的累赘，是不够的。在原初新教的教义学原则学说崩溃之后，毋宁说需要对教义学基础、对教义学的陈述由以出发的东西和赋予教义学的陈述以约束力和内在必然性特点的东西做出新的思考。施莱尔马赫始终还是近代最敏锐地把人引入这些问题的教义学家。



第四节　教义学神学的主要问题

教义学所陷入的危机似乎把围绕它所做出的进一步努力推到了截然相反的方向。

由于整体都面临着危险，似乎首先需要的就是设计一个新的系统的总体规划。相比之下，从具体的问题开始，不是制定出教义学的大纲，而是撰写出教义学的专著，以便从细节出发并且在细节上把握整体，这不仅符合深刻的重新思考的有限可能性，而且表现为最有意义的和最富有成果的。

由此涉及另一个两难处境：表现得最迫切的是教义学的原则问题，不澄清它们，着手研究实质教义学的主题显然就没有什

么希望。另一方面，孤立地偏爱方法问题历来有在教义学中造成一种徒劳无功的危险，只有通过坚决给予某些实际问题以优先权，才能够防止这种徒劳。这样的问题必然使一种在自身内兜圈子的思维向对象性的东西开放，并由此而促成富有成效地讨论方法问题引以为基础的经验。

最后，教义学的严峻处境使它对基督教信仰做出当代说明的任务变得如此严重，以致当前时事的观点完全占据了支配地位。在此，如果人们不完全熟悉教义学的古典形态及其问题，从而正是以当代责任的旨趣谨慎地对待教义学传统的话，就很少有希望在改变了的状态下重新达到一个名副其实并且能够经受

与其历史的比较的教义学神学的学科。尽管有这些保留条件，还需要提出三个涉及教义学整体的问题重点。

一、结构

怎样才能系统地阐述和探讨如此包含历史的《圣经》启示，这个问题在教义学的古典形态中是以令人印象深刻的方式解决的。《圣经》在从创世和堕落，经基督事件到万物的终结这个统一格式的线路中提出的普世—救赎史轮廓构成了整个框架。个体—救赎史轮廓纳入了这一图式：对创世和堕落的分有，和对通过以死和复活为基准的忏悔、称义和成圣而完成的救赎论事件的分有。两者相互又在形而上学的意义上固定下来：固定在一种

三、内在的事实逻辑

如果教义神学的目标不是尽可能完备地积累教义学的陈述，而是给予得出教义学陈述的能力，那么，问题首先在于使判断能力成为可能的那种东西，也可以说是在教义学思维的规范方面。作为这种规范，人们可以以极其宽泛的、虽然不确定但却极具挑战性的方式，建议以同样的注意力关注基督教的传统和当代的现实经验，使自己随时从一方推进到另一方，并且进入一种相互批判的对话。最为深人内在的事实联系之中——鉴于对

它来说建设性的辩证法——的，是根据保罗定位的宗教改革对律法和福音的区分，这成功地使它免于被分割成为一个神学的特殊领域并僵化为一个历史的教学形式，而且把它当做神学判断能力的一个引导来对待。从基督教神学的整个传统来看，三位一体学说是教义学思维的这样一个全面的规范。一个人如果在关于上帝的实际言说的立场上解释三位一体学说，就会产生这样的问题，即究竟在什么意义上是这种情况。与三位一体学说通常的阐述相反，产生了神学教义学的以下准绳：关于圣灵是解放的和重新创造一切的力量的言说必须是关于耶稣基督的言说。而关于耶稣基督的言说又必须作为关于上帝的言说来实现，以便关于上帝的言说成为关于人和无条件地关涉到人的现实的一种言说。

理学事物的现象、也并且首先具有理解领域的功能,没有这一领域,就不能澄清什么是神学的职责。伦理学学科任务之规定及其在百科全书中的地位虽然通常处在信仰结果的观点下,但伦理学事物的问题却贯穿了整个信仰之解释。恰恰在伦理学学科中,越是强调卷入纯粹属人的事物、普遍属人的事物和具体属人的事物,就越迫切地要求使由此所考察的经验对理解神学的事物产生效果。

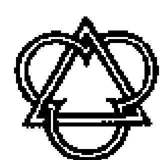
因此,由于转向伦理学,关于神学职责的问题尖锐起来了。因为什么使一个人在此就职责而言是神学的,这绝不是一开始就清楚明白的。正因为此,首先不谈神学的问题之提出而是尽可能广泛地描述伦理学事物的现象,也是可取的。

第二节 伦理学事物的现象

一、植根于人性之中

众所周知,人的特性在于他不被确定在一定的行为方式上。与其他生物在生物学意义上编制好程序的生命历程不同,人拥有一个宽广得多的生存可能性的活动空间,尤其是改变自身的能力。这里马上就出现了根据其起源从不同角度表示事实状况的关键词:人不仅拥有一种感觉器官,而且作为“会说话的动物”(zoon logon echon)还拥有一种感觉器官。他虽然是一种类存在

为不可能的情况下——为对道德的无视划定了外在的界限，但正因为它是根据可普遍监控的、也许可强制的东西定位的，它既不能保障也不能取代道德。不过，就它那方面而言，它依赖于以道德的事物为尺度，根据它而被规定和被纠正。最后，宗教把道德的事物纳入从圣洁者的一定表现中产生的世界观和生活态度的整体。这里蕴涵着把宗教的规定混入对道德的理解、把道德的践履混入宗教的救赎观的危险。然而，同样产生的疑虑是，由于完全从宗教的事物解放出来，道德的事物是否能够维护自己以这种方式宣布的纯洁性，而不陷入伪宗教的依赖性或者也在内容上受到损害。



三、内在的结构

由于大量的伦理学现象显然只是借助于某个已经假定为前提的伦理学理论才被解释为自身统一的现象，根据一些主要结构刻画伦理学事物的现象的尝试，似乎遭到了失败。这种显而易见的嫌疑是如此可能遇到，使不可统一者的问题明确地得到关注。

1. 历史性

历史的可变性似乎事实上与伦理学事物的现象很难统一。应该无条件地有约束力的东西，由于对其历史局限性的认识，而面临着解体的危险。对于伦理学的东西最有利的，似乎是一个自身封闭的社会的稳定性：一种文化、一个政治共同体或者至少是一个相应的志同道合的团体，这些条件赋予伦理学的事物以排

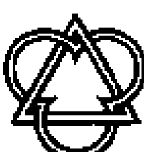
他性、单义性和不言而喻性的表面现象。众所周知，希腊城邦的解体或西方与异质文化的相遇或传统道德与工业时代变化着的关系的对峙，是怎样造成了伦理学事物的危机，人们很容易把这种危机感受为伦理学事物的解体。当然，总是伴随着世代变迁的对世风日下的抱怨提醒人们谨慎从事。在这一领域也存在着一种历史的升降，这和严重的伦理学危机常常是伦理学新思路诞生时的阵痛这一事实是同样显而易见的。在伦理学事物方面，如果现象本身植根于人性之中这种说法具有其正确性的话，本来就谈不上一种简单消失的危险。这样就可以期望，既定性的强制自身就将致力于使伦理学的事物取得效力。

当然，由此并没有消除这样的问题：在不同的时代对同一事实的相互矛盾的评价（例如在性问题上），或者在一个多元化的社会中道德迥然不同的特色在同一时间里的对立，更不用说多种伦理学体系的相互竞争了。恰恰是自身内有争议这一点，属于伦理学事物的现象。伦理学事物借助于还原为人天生固有的各种道德原则的共识而达成的和谐几乎是无法辨明的，同样不能辨明的是对进一步的历史发展将造就这样一种共识的期待。然而，由此并没有给怀疑论提供空间，就好像在这个领域根本没有趋同性和理解的可能性似的。人类存在的那些由于基本的生活需求和人们的关系而既定的无可争议的常数，虽然尤其是在它们所引起的问题上具有恒定性，在这些问题的解决上，特别是必然地在问题的表述上并没有恒定性。但它们毕竟制约着趋异性

的变异幅度，尤其是当人们在意向和实现意向的条件之间做出区分的时候。从工业社会对伦理学事物的现象所造成的漠然化影响中产生了什么样的前景，这是一个既有待解决又令人不安的问题。人们在此既不可以无视迄今未知的全球交流和文明共性的程度，也不可以无视同样史无前例的脱离传统道德之历史根源的过程。

2. 原则与处境

伦理学事物的现象在其所有的变态中都是由关于约束性力量的基本观点和变化着的生存处境及其问题的对极性决定的。伦理学事物的现象如何表现出来，不仅取决于伦理学原则的特性，而且，也并且首先取决于其中一同设定的处境关联的方式。“原则”在此不言而喻是在一种十分广泛的意义上使用的，指的是使人承担义务的、规定一种道德的基本经验。它不是各种个别的行为方式的混杂物，而是集中地关涉到一种原始冲动，在这种原始冲动中包含着对人之为人的整体理解，并由它派生出态度和动机；这必然地属于伦理学事物的现象。它可能是一种法律的神性权威，或者是某个生活共同体的约束性力量，或者是一个自我实现的榜样，或者是关于历史目的的一种乌托邦观念，或者是至善理念的力量，无论它是正义、自由、爱，还是对生命的敬畏等等。无论是否清晰，在任何情况下应该都建立在一种存在之中，命令式都建立在一种直陈式之中，任务都建立在一种馈赠之中，无论关于这种关系的理解在这里是怎样有分歧。由此也就规定了，怎样从应该达到意欲，对善的认识与行善的动机、对恶的理解与对恶的可克服性的评价彼此之间是什么样的关系。但是，如



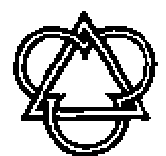
何从道德的认识达到道德的行动，则不仅仅是一个道德力量的问题。这里提出了一个对于伦理学事物的现象特别迫切的问题：共相与殊相、原则与处境的调解；原则上的要求转化为具体的要求，理念的简单性转化为生活的复杂性。这里是否有一种决疑的规范化或者责任的判断自由的灵活性在起决定作用，则塑造了一种道德的精神。

3. 多层次性

在伦理学事物历史的多样性之外，还有另一种差异值得考虑，它从内部出发造成了一种多层次性。一种作为双重真理之特

例的双重道德的思想，归根结底合理地普遍被当做不值得讨论的而遭到了拒斥。但是，人们不可以由此欺骗自己，认为这里呈现出伦理学事物的一个本质性结构要素。此外，一个东西并不对于所有的人来说都是得体的，这可以径直归之于处境的不同，规定着一个人生活的持久状况也属于这种不同。这样，固然完全可以把局部性地分化为不同类的阶层道德和职业道德解释为不同的具体化条件的结果。即便是对每一个人来说都迫在眉睫的个人道德与社会道德观点的差异，也可以得到相应的解释，这是一种需要相对化的区分，因为伦理学现象自身即便是在社会道德的角度来看，也决不能脱离单个人的责任，而个人道德的成分也不能与社会角度相分离，因为人作为单个的人，始终处在主体间和超主体的关联之中。

相比之下，更为困难的问题是，为了从在道德观点上可以苛求每一个人的东西中提炼出一种自愿接受的精华道德，实际的关系是否提供了清楚明白的理由。这并不需要具有内向自负的性格，而是可以理解为职业思想和服务思想的一个单纯变体。更具挑战性、更为迫切的问题是，在涉及同一个人的时候，对公共道德水平的分有和借助一种不可普遍化的良知强制而要求非常的豁免——处境在伦理学上的重要性的一种极端情况——之间的区分是否可能成为紧迫的。但在任何一种情况下，鉴于这样的可能性而被视为基本条件的都是如此，其中无论如何在一种值得赞赏的更高意义上保存着伦理学事物的现象的统一性。



四、疑难

对于伦理学事物的现象来说，最终本质性的是这样一个事实，即在它里面出现了，甚至是由它径直产生了在伦理学上不能解决的、超越了伦理学事物的领域的问题。

1. 绝对的要求

如果没有无条件者的因素，伦理学事物将反常地转化为单纯实用主义的东西。然而，无条件者的真实和临在是一个不属于伦理学讨论权限内的主题。在这一位置上，伦理学事物必然卷人现实经验的全面联系，从而卷人宗教类或哲学类的问题。如果经受得住绝对要求的不可实现性，从而无条件者和有条件者之间的差异不草率地为了后者而得到解决，情况就更是这样。因为设定一些标准，人的举止行为不仅偶然地和附带地，而且在根本上

落在这些标准后面,这属于伦理学事物的现象。

2. 过错

人在其道德过失方面的失误造成了继续发展的后果，除非它们在重新向善的道路上被根除。重建被粉碎的信赖的问题虽然也有一个伦理学的方面，但却指示着人的行动无法接近的维度。鉴于人的责任所卷入的无法看透、无法预见的交织物,过错的意识具有一个无法直截了当地划清界限的对立面。因为所违背的东西在伦理学的角度并不完全与违背所涉及的东西等同。但在过错的问题域中,不仅有原则上可以避免的失误,而且——

这是伦理学事物的现象的一个极其重要的征兆——还有在伦理学的冲突处境中不可避免的过错。因此,否认过错的性质,暴露出对伦理学现象的一种伦理主义的无害处理。

3. 命运

在伦理学事物的现象中,最终出现了一些问题,它们之所以产生,乃是由于被经验到的现实不符合伦理的标准。预定和神义论的问题在不同的角度表述了这样一个问题，即道德上确定的人发觉自己受制于一些不能按照道德标准处理的现实联系,面对它们,作为道德生物的人显然是无能为力的。尽管如此,伦理学事物的无条件性如何与此相协调，是一个虽然在伦理学事物的界限内遭到拒绝或排挤,但却无法回答的问题。

第三节 哲学的伦理学

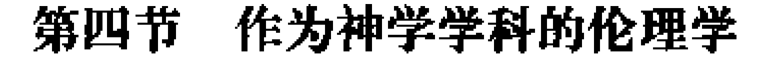
自亚里士多德以来就有了“伦理学”。不仅这个术语,而且对伦理学的第一次系统的、同时又是具有历史影响的讨论都是出自他。因此,对伦理学事物的现象就其特殊性做出清晰的把握,这是一个哲学的活动,并且从整体上来看,也依然是哲学伦理学的 -个特点。它在起源上、并且持久地具有一种解放者的特征。

一、解放

解放者的因素是古代和近代哲学伦理学的一个共同特征,尽管它们这两个主要阶段各自在自身以及在彼此关系上如此不同,并且因此而只能有保留地做出这种总体性的判断。但显而易见的是,古代希腊哲学以及后来特别是希腊化时期哲学的伦理学旨趣与传统对道德的宗教和政治塑造不同,是针对其严格的理性论证和贯彻的。虽然在基督教西方有着极为不同的出发点,但相应的东西也适用于近代的哲学伦理学。当然,解放者的观点不可以给配上一种纯粹反对的音调。古代的哲学伦理学并不简单地与传统的东西决裂,而是在一个由不能再承载的秩序和思维形式的崩溃所引起的转变过程中保持一种精神的连续性。同样,近代的哲学伦理学起初对基督教遗产也不抱有一种革命的激情,而是鉴于基督教的宗派争端认为迫切需要把自己道德的主要因素置于一个普遍有效的基础之上,并由此而在时代的变

三、自明性

哲学伦理学用凭借理性自明性的论证取代了凭借权威的论证。这符合把伦理学事物的现象从某种宗教和区域性风俗的历史局部性的范围的包围中解放出来,使之获得人类普遍的广度,证明其严格的普遍有效性的意图。因此,一种哲学的人类学构成了基础,在它里面,理性自明性的观点被固定下来了。然而,在这一进程中出现了两难的困境。在无条件和普遍有约束力的东西的观点下彻底把握伦理学现象的尝试导致了一种形式化,由它出发即便不是不可能,也很难达到确定的伦理学内容。与此相反,如果努力转向实质伦理学的问题,那么,就或者有为了理性上无法推出的建立在决定之上的价值判断而丧失普遍有效的东西的危险,或者有因为行为科学面丧失严格理解的伦理学观点的危险。它们虽然以自己的方式考虑了对普遍清楚明白的东西的需求,但却使是否还有一条从行为研究即习性学通向规范伦理学的道路成了问题。这样,就有以科学性的名义完全剥夺哲学伦理学的生存权利的危险。



第四节　作为神学学科的伦理学

假如神学期望自己从哲学伦理学的麻烦中而获利,则未免做得不高明。基督教伦理学的历史深深地为哲学伦理学的影响所渗透。对于古代教会时代来说,在这方面首先具有重要

意义的是斯多亚学派，对于经院哲学来说则是亚里士多德伦理学，梅兰希顿在新教中也立即又给予亚里士多德伦理学以尊重，而在19世纪，康德则起着一种可媲美的作用。与此相应，神学也分享着哲学伦理学的危机。这不能简单地当做神学对哲学的一种不利的依赖性的结果而遭到拒斥。毋庸置疑，哲学伦理学的强烈影响也有成问题的方面，尤其是像路德指责经院哲学接受亚里士多德那样，当它被滥用为核心神学陈述的解释手段的时候。尽管如此，对哲学伦理学的开放性具有深刻的神学上的实际根据。虽然，大的教派在论证方式上分道扬镳了。在天主教方面——至少根据其规范性传统——占支配地

位的是对哲学的自然法思想的旨趣，这种思想凭借天主教理解的自然与神恩的关系，在细节上被置于教会解释的要求之下。与此相反，在宗教改革方面，伦理学方面的一种教会的中央集权制遭到了拒绝，但不仅仅是出自对教会学术权威的普遍反对，而是由于对伦理学事物在神学上的重要性的另一种理解。这种理解允许、并且要求在属于人自己负责任的事物中，也给理性的不受审查的声音以发言机会。这并不意味着凡是冒充为理性声音的东西就都被承认为没有矛盾，更不意味着人们由此就能够卸去神学的责任。然而，神学责任的直接权限并不在于伦理学问题，当然也不在于伦理学之外的问题，而是在于对伦理学事物的神学评价。

一、神学视野中的伦理学事物的现象

并不是因为对神学来说，人只是其体系的一个分支方面，在神学里面伦理学就不具有核心的作用。毋宁说是因为在神学中，人在根本上就其基本处境来说成为主题，伦理学的问题移入了更为广泛的联系，由于这种联系，它们一方面更加尖锐，另一方面受到限制。神学自身并不是伦理学，这表现在，直接地规定给它并提交给它思维的东西，具有福音的性质，而不具有律令的性质；对福音来说，人仅仅作为接受者受到考虑，而律令是就人作为行动者而对人感兴趣的。但作为接受者，人之所以受到考虑，乃是因为人虽然生活在行动中，却并不来自行动。因此，福音是仅仅从它与律令的关联出发来理解的。而神学就其与伦理学的特殊区别来说，只有凭借它与伦理学事物的现象的关联才是可以理解的。

伦理学事物的现象在神学中所分享的那种尖锐化，集中在对罪的理解中。这个词是一个宗教的词，不是一个道德的词，但只有当在它里面与伦理学事物的关联得到严谨的理解，因而人不是由于仪式上的过错，而是由于道德任务的失误而是罪人的时候，它才能在神学上得到正确的解释。但这种失误并不在于个别的道德过错。后者仅仅是颠倒对伦理学事物的基本态度和评价的局部结果，或者更正确地说，是他自己在伦理学事物方面的基本态度和评价的结果。似乎宗教事物在于为对同类的义务再附加上对上帝的义务，并且相应地为在同类方面的过失再附加上对上帝的过失，这种观点并未切中基督教理解的意向。与上帝

的关系并不并列于世俗的关系，而是把这种关系规定为其决定性的前兆。

在人类学上，这种事态可以根据人的人格和由此产生并由此规定的行动之间的差异来证实。真正意义上的罪并不是始终仅仅在个别行动上的失误，而毋宁说是在本质上对人格并由此对人的基本处境的完全颠倒。因此，伦理学事物的现象在神学上的尖锐化，如其在罪的概念中得到表达那样，并不存在于一种除了行动罪之外还关注隐秘的思想罪的内在化，毋宁说在于返回到所有过错的根源，而且不仅仅是所有道德的过错，还是、并且首先是对道德奉献的错误态度。按照基督教的理解，基本的罪是

不信，即不愿依赖于上帝。但是，对罪的这种理解的结果是道德判断在细节上的极端尖锐化，因为所有的行动都关联到惟一一个基本的要求，并根据它来度量：这是否是爱的实施？尖锐化并不在于诫命和禁律的成倍增长，而在于彻底地简单化为惟一的一个诫命，即爱，信仰就是被接纳入上帝的爱中，它提供了爱的自由。

但是，与伦理学事物在神学中所分享的尖锐化相一致的，是对伦理学事物的限制。恰恰是因为它进入尖锐化的前兆之下，它得到了一种还原。为此作为论证指出人在道德上的软弱也许是不够的。当然，这种软弱是存在的；但在罪的观点下，恰恰也考虑到人在道德上的强大。因此，人们并不能简单地说：由于人是罪人，人们在伦理学事物方面不能有太多的期待。按照神学的判

正确神学评价，而主张把伦理学完全一体化入教义学，那么，这种解决虽然具有正确的意向，却由于两个理由而是成问题的。

一方面，这样把伦理学嵌入教义学，决不能掩饰一个事实，即这里问题在于主题的区别，即使人们不是仅仅从学科到学科地，而是经常在各个教义学部分进行这种主题转换。虽然为此可以提出，这里更严格地考虑到内在的联系，但也还可能出现混淆区别的危险。

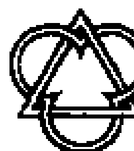
但另一方面，而且主要的是，在这种情况下威胁着伦理学事物的是一种轻率的基督教化以及回避向具体经验的涌动。神学伦理学并不局限于对一种纯属基督教的道德描述。只有当它在

纯粹属人的事物、普遍属人的事物和具体属人的事物的整个范围考虑伦理学事物的问题，并在这方面不落后于哲学伦理学时，它才能胜任自己的任务。它不应仅仅在信仰的成果的观点下，而是应在其整个范围内在无信仰的作品的观点下，即考虑到在一个社会中对伦理学事物的问题的共同责任，来对待伦理学事物。在一个社会中，基督教事物不再普遍有效，而是伦理学事物使普遍有效者的问题成为刻不容缓。只有当神学在对伦理学事物的现象的清晰神学认识引导下，听凭与各种伦理学现象的相遇，就像它们如今完全独立于神学蜂拥而来那样时，它才能胜任敢于同当今时代保持一致，冲上如今的伦理学问题之海的任务。毋庸置疑，如果为此预先拟定一个特别的学科的话，与伦理学事物的这样一种无边无际的对峙的勇敢行动将更为有效地、更为全面

地实现。仅仅如此，这里应予考虑的实际问题就已经能够得到关注了。然而，只有当人们依然想到对伦理学细节问题的研究在多大程度上完全拥有神学的特征时，在伦理学学科中表面上尽可能地跳出神学的这种勇气才能服务于神学。

三、基督教信仰的伦理学结果

对于完成神学伦理学的事务来说，不用深入细节，只可以提出普遍的方法规则：凡是原则上并且受时代关系制约属于伦理学问题范围的东西，都应当交给两个标准，在这两个标准中，按照基督教的信念来看完全存在着人性的标准，这就是信仰和爱。只有当人们能够解释如何在信仰的光照下评价、并且按照爱回答伦理学问题时，才在神学上讨论了伦理学问题。在伦理学问题方面的基督教共识也许比教义学问题中的共识更难获得，而非更容易；但伦理学认识和决定的共同性也不可以被直截了当地当做共同性的条件，这是只有在伦理学事务的现象方面失去了神学定位的人才会反感的见识。



第十二章　基础神学

第一节　基础神学的任务

也许可以期待，不是一个更为宽泛的学科，而是对整体的一种总括性思考才包含着对众多专业的巡视。关于“神学的整体”

这一主题在开始的时候仅仅前奏性地解释为问题入门的东西，此时又可以捡起并详加说明了。在此期间，具体的讨论虽然使人认识到横向的联系，并反复地追问了在神学上是决定性的并由此而是共同的东西。但尽管如此，却几乎不能认为，借助所有阶段的完成就已经把握住了整体。宁可此时尖锐地提出一个问题，即所有这一切是怎样拼合成一个惟一的东西的，尤其是这里并没有一种深思熟虑的建筑学的理想图像在起决定作用，而是生活自身成为试金石。神学科学的充满张力的综合体是怎样适应生活的复杂性的？因为人们完全可以合理地假定，把神学不同方面联结为一个统一体的东西，恰恰是能够澄清生活的东西。而我又是怎样把自己纳人神学的工作之中的呢？因为毋庸置疑，神学的统一性并不是在一种神学中，而是只有在神学职业的活生生

的实施中才成为现实。

但由于这个针对整体的主题，就涉及最后一个还要谈到的学科。由于众多学科所造成的尴尬局面还要借助于引人另一个学科来排除,关于整体的问题构成了神学的一个新的特殊领域,这造成了悖论的假象。在此,暴露出一个不可以草率地冲淡的真正疑难。由它可以清楚地看出,神学的划分并不是其完美性的表述,而是一种危急状态的结果。因此,特别地反思由此产生的困难,就具有了一种救急工作的性质。这种工作代表所有的学科,致力于不让神学由于大量的神学工作而吃亏。当专业化取代对神学的深人而造成了与神学的疏远时,就会是这种情况。无论人们给这种对整体有利的救急工作贴上什么样的标签，它在根本上都不能提供什么新东西，而是仅仅提醒人们注意在每一学科中都是急迫的、并且应该为每一学科以各自的方式察觉的东西。

一、基础神学的概念

1. 关于神学上基础性事物的说法

基础神学这一名称的选择暴露出神学的一种特别急迫的困境的痕迹。在天主教神学中,大约100多年以来就有使用这个名称的学科了,在它那里表现为单纯的借用的东西,一旦人们把关于神学上基础性事物的说法的前史回溯到宗派时代的争论神学，并在此之外考虑到今日的天主教基础神学内部其自我理解如何有争议而且处在变动中,就变成了另一个样子。即便现在不谈这两者，也可以用如下方式说明新教神学当今在这方面的问

题状况。长期以来，与初期新教的神学原则学说已经变得过时了这一事实结合在一起的，是神学内部学科解放的离心作用。但是，有一个双重的东西是新颖的。一方面，涉及整个神学的这一问题不再——像从那以后屡屡发生的那样——在作为其导论的教义学内部得到充分的探讨。因为教义学自身成为众多学科中的一个学科，而且成为一个备受攻击并且不稳定的学科。然而，这需要把神学奠基在对学科多元论的明显关注中。另一方面，以一个新的学科来顶替它的不同尝试，有的表现为有欠缺，有的表现为局部的。因此，它们有的需要修正，有的需要合并。

过去和现在以不同的名称鼓吹的这些与此相关的意向，可

以简单地称之为能够作为神学上基础性的事物而提出的东西的各种变体。如果人们首先想到的是作为被启示的而构成了神学的规范性基本成分的原理，那么，就出现了一种神学的基础学。它曾经被设计为教义学的基础性初级阶段。在我们这个世纪的基要主义的纲领中，用另一种方式表达，作为正统信仰的基本条件经历了一种复归。如果旨趣在于能够论证神学反对时代袭扰的权利的承载性基础，那么，护教学的任务就受到了重视。它所关注的是真正的神学能够建立于其上的基础。与此相反，如果人们建构的是把神学七零八落的材料和工作方向条理清晰地排列起来并使综观成为可能的纲要，那么，人们所做的就是一种神学百科全书的工作。如果人们期待神学之所以能够运行所遵守的严格的基本规则提供决定性的东西，那么，与百科全书经常结合

在一起的方法论就独立化为一种神学的科学理论，在它里面，对科学性的阐明应该提供神学的基本构想。

2. 神学真理性的问题

所有这一切都处于在福音神学内部才开始形成的一种基础神学的任务领域之中。不仅仅百科全书角度和科学理论角度在这里结合为一个更高的统一体，而且声名狼藉的护教学，甚至教义学的基础学也都就它们呈现出一种真理性因素而言，得到了重视。如果人们寻求所有这一切趋同的最高观点，那么，就不免要出现一个问题：神学的真理性怎样呢？基础神学研究的就是神学真理性的问题。至于说由此并没有表述出什么与神学自身的工作不同的东西，神学自身就应该批判性地对自己的真理性做出说明，这种异议仅仅证实了基础神学的整体神学目的。而通过提示，无非是神学的验证过程之局部任务的不同学科来说明这种异议，则强调了，基础神学所追求的无非是正确地推进整体神学的验证过程。由于它似乎是在神学角度的验证问题上找到了自己的一条红线，对于其他学科来说，对这一任务的分担并没有被减弱，而是提出了格外的要求。

迫使人们以基础神学的方式讨论神学的真理性的东西，通过神学的统一性和必要性的问题而得到了彰显。

二、神学统一性的问题

1. 无共识和疑难的现象

如果无矛盾可以被视为真理性的形式标志，那么，在神学统

一性的观点下，神学真理性的问题就极具传染性。在此，且不说它作为神学在外部遇到的矛盾。神学自身带有如此之多的矛盾，以致人们可以扪心自问，究竟有什么权利可以谈论神学。它似乎仅仅以各种相互竞争、彼此争斗的神学的形象存在。当然，这一点是它与其他努力和真理所共有的。共识虽然作为获得真理方面的不容忽视的征兆起着一种作用，但却是一种模棱两可的作用。对于一个陈述的真理性来说，无共识并不是令人信服的异议，但对于单纯地维护这种陈述来说就是了。谋求真理历来就是谋求共识，即便在某种情况下要有截然矛盾的勇气。只要围绕什么有争议这一点还是可以说明的，人们在职责上就有共同点。在

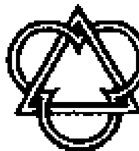
这上面也建立起不顾一切地谈论神学的权利。

更为深刻的困难是，在神学的事态本身就可以遇到各种矛盾。这里归在思维不精确账上的东西可以除去。无论对神学职责的异议是对神学家提出的还是在他那里产生的，他在这些异议方面应予考虑的东西，都虽然不是神学惟一的动力，但也是一种强大的动力。一种没有这种矛盾并且对自己感到满意的神学，单是由于它认不清自己在世界上的实际处境，就已经不存在于真理之中了；但首先、也是因为没有注意到，作为最终奥秘之表述的疑难也属于神学的职责。它们使思维永不停顿，以便不像所说的那样使最终的矛盾固定在错误的位置上。而在这样的矛盾事实上存在的地方，必须考虑此处究竟可以、并且必须在什么样的意义上谈论矛盾。

2. 学科的分布

神学对话中的无共识以及神学思维中的疑难是在基础神学上追问神学真理性的本质性动力。与此相比，在各学科的张力域中威胁着神学的统一性并迫使追问神学真理性的那些现象，则居于次要位置。划分为不同工作部门，这本身就已经是神学面临着真理性问题的结果。无论是神学学科数目众多这一事实，还是它主要划分为历史神学和系统神学，自身都不能使人有权做出这样的诊断，似乎由此而失去了统一性，从而真理性变得无法辨认了。当然，也不可以低估无可争议地从近代神学真理性追求的学科体制化中产生的困难。这和把现存的学科规范强行重构为外在的统一的尝试一样，也许是与真理性的旨趣相矛盾。

对统一性、从而对神学真理性的威胁产生自对事态的一种错误理解。虽然学院神学的机构诱发了各学科孤立存在的表象。它们的联结纽带表面上仅仅存在于作为大学内部学院或者系的外部组织形式中，或者存在于教会职业培训的实用主义目标中。至于此处，问题在于一种自身仅仅有限地适应实际状况的抽象性，极容易被由各学科在学院领域的人身代表所产生的具体化假象所掩盖。但即使在这里，也在各种各样的征兆——尽管常常是缺乏的征兆——上显示出，实际上没有任何一个学科可以不同其他学科相关联而从事自己的工作。学科间交流的要求——首先是在神学自身内部——是从一种根本的学科间性获得其权利的。这种学科间性在每一个神学学科中都是有效的，尽管常常是没有活力，没有严格要求。这在多大程度上产生自神学的职



责，以及学科间的任务获得了什么样的倾向，这是一个在每一种学科关系中都成为真理性问题的问题，例如在《旧约》学与《新约》学关系中，或在教义学与伦理学关系中，或《圣经》神学与教义神学之间的关系中。但是，真理性问题最严重的尖锐性在这一领域内无疑总是产生自历史的真理发现和系统的真理发现之间的牵制。深入研究这种分裂以及借助于回溯到神学的职责来克服它，这是基础神学的主要任务。它对正确地从事神学的贡献，必然使人既认识到学科划分的促进真理性功能，也认识到它的妨碍真理性功能。

三、神学必要性的问题

真理性的问题也与必要性的问题一起提出，这一论断显得有点可疑。显而易见，这里不是在逻辑学的意义上，而是在一种符合生活的强迫的意义上考虑一种必要性。由此可能产生一种嫌疑，即真理性是从需求出发假设的。然而，神学有理由不仅仅为了它自己起见注意到，真理观并没有失去与生活中遇到危险的东西的关系。无论是对于对真理概念的一种理智主义的、理性主义的或经验主义的褊狭化的警惕性，还是对使生活必要的东西摆脱真理问题的非理性解放的警惕性，都属于基础神学的任务。

1. 神学的迫切性

神学的存在多亏一种来自外部的强制，这种强制迫使或者诱使基督教信仰以神学的方式在护教学的适应或拒斥中解释自身。神学史自身以及对神学思维形态的分析为此提供了丰富的证明。然而，这样一种总体性判断在它那方面具有某种强迫性的东西。且不说对护教学的贬义理解的诱惑力，主要是思想提醒人当心，究竟像基督教神学这样非常丰富和充满活力的现象——只有对凡夫俗子来说不是如此——是否能够通过外部的影响产生，而不用至少基督教信仰的某种相应因素来迎合这一点。神学真理性的问题，就像它在神学的迫切性方面所提出的那样，使受时间制约的因素和受事实制约的、因素多变的配合在基础神学上变得重要起来。但不是作为固定下来的角色机械的对立面，而是作为一体化的过程，对它的解释和评价取决于对基督教信仰的本质性时间关联的认识。如果信仰的自由可以被视为其普遍的世界关联和历史关联的总和，那么，人们就受到敦促，把神学的迫切性追溯到信仰的自由。作为神学必要性的理由，同时作为神学的标准，对信仰自由的维护也许得到了考虑。无论如何，基础神学的任务就是从神学的职责出发来理解它的必要性。

2. 神学的界限

如果神学的事实与职责之间的联系如此紧密，那么，人们就会担忧，神学作为信仰自由的结果会变得模糊，陷人信仰无边无际的世界关联和历史关联，从而丧失真理性关联。正统派以另一种方式倾向于把神学与其职责的真理性要求等同起来，使神学这个词的应用与对上帝的认识完全叠合，甚至突破对上帝的认

识之历史性的界限。对神学的特殊必要性的描绘只能通过限定这一现象来实现，这种限定是依据对基督教信仰的自我批判的、在方法上进行的、相应地可交往的阐释来定位，因而是依据神学的科学性来定位。基础神学应该从不同方面来讨论这一限定问题。最为显而易见的是这样一个问题，即什么叫做科学性，以及它能否与神学的职责相统一。此外的问题产生自，信仰生活的界限始终是变动的。因为负责任的思维在多大程度上属于信仰者的存在，对神学的参与也就在多大程度上——尽管渐渐地很不相同——是不可避免的。一方面，这取决于在信仰阐释上为了达到一种一致的真理性意识可以要求乃至苛求每一个人的东西；

另一方面，这取决于当时的整体处境，取决于为了把它与真正基督教的言语对照而需要的东西；最后，取决于教会崇拜和属于崇拜的、代表他人为基督教的言语负责的那种特有的特性。神学的必要性虽然决不与它的职责的必要性完全叠合，但既然必要性的问题不应该脱离真理性的问题，那么，它就必须是从它的职责的必要性派生的，并与它的职责的必要性相联系的。

第二节　论基础神学的运作

在此，只能像在迄今为止的场合中那样，稍稍偏离一下介绍一些思维动因的、单纯定位帮助的有限目标设定。尽管如此，对于

理性的问题。因此，它明确地并且在整体上讨论应该在各学科的交响乐中完成的东西。基础神学在某种意义上是对神学的总谱的研究。当然，谁要以隐喻的方式利用这一比喻，就得自担风险。

基础神学对验证过程讨论的重点在神学的职责、语言和——一切都引以为目的的——真理性。这问题似乎在于测量神学土地所依据的三角点——这块土地具有语言的性质，因而必需根据语言与职责的关系来研究，以便真理问题完全能够进入视野。即便在这一场合，也不可能涉及一种前后相继，使一个东西在下一个东西之前最终了结。因此，虽然这些主要观点不能被彼此隔离，但它们却描绘出一个讨论必须以必要的谨慎遵循

的落差。此处视野的问题占据首位，这和以真理问题为宗旨一样应该是显而易见的。

由于所有的学科都参与了基础神学所反思的验证过程，它们出现在基础神学中，并不是作为单纯的讨论对象，而是作为讨论的伙伴。基础神学应当扩展为全神学的对话，它决不能是一种仅仅神学内部的对话。从它的职责出发，为它设定了无所不包的领域，在这一领域中，原则上所有在我的综观中由非神学专业所代表的意义重大的声音都有发言的机会。由于其他所有神学学科的参与，基础神学与它们的区别当然就不是原则上的，而是仅仅借助于明确反思的程度。当然，即便在这里也是，一个专家队伍所起的作用越多，基础神学对自身的损害也就越多。

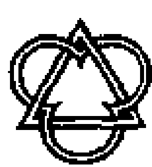
规定着整体落差的职责的优先地位也必须具体地予以注

意。根据“职责”作为预先规定的东西和被托付的东西的双重含义，总是能从既定的东西出发阐明由此产生的任务，这些任务也在于预先把握既定的东西事实上之所是。

二、神学的职责

1. 神学职责的基督教性质

神学展开为基督教神学，这既不能纯粹实证主义地予以辨明，也不能借助相对化为一个一般的类属即“神学”来予以相对的澄清。然而，它必须通过指明神学如何从基督教事物中产生出来而得到说明。为此就需要对本质上属于基督教的事物做出批判的规定。这种规定的获得，一方面是通过在最广泛的关系中，在与基督教史、与各宗教的世界以及与理性的现实观的关系中来思考《圣经》的见证，另一方面是通过最严格地集中于人性的基本处境问题来思考《圣经》的见证。



2. 神学职责的全面性

为了这种不是任意地搬出的、毋宁说是基督教信仰在自己那方面所要求的语境的全面性起见，神学并不单纯是关于基督教的科学，是对基督教的历史描绘，而是对根据基督教信仰，在与所有重要的传统和经验的对比中，关于上帝的经验、世界的经验和自我的经验的相互渗透所能够说出的东西的批判性阐释。

3. 基本区分

这种上帝的经验、世界的经验和自我的经验的相互渗透，就

像它在耶稣基督的显现中发生而且能被宣示，并且在通过他而拥有自己的对立面和自己的理由的信仰中成为决定生活的那样，是作为一个事件完成的，在这个事件中，混乱的、颠倒的和堕落的东西由于所有的东西都纳入了彼此之间的正确关系而得到了整理。因此对于神学的职责来说，区分的过程是决定性的，区分在神学思维中的实施应当给这样一个事件留下空间，在这个事件中，整理性的区分在生活现实中并借助生活现实实施了自身。基督教语言的基本概念，诸如信仰、爱、希望、创世、和解和救赎，使人认识到这种非分离性的、而是纳入正确的关系之中的区分的救赎论特征，它需要制定出主导性的基本区分，诸如上帝与

世界、时间与永恒、自然与神恩、生与死、罪与宽恕或律法与福音之间的区分。以制定出这些基本区分的方式，神学的现实关联就决定了神学的职责在生活中拥有什么样的位置。

三、神学的语言

1. 信仰的语言

神学的职责无非是通过信仰的语言展示的，但并不与它重合。因为属于语言的，既有语言与职责的差异，也有语言与语言的差异。基础神学致力于这样一些联系：为什么对于神学的职责来说言语具有基础性的意义，不是在与生活现实的竞争中，而是

作为在它达到真理时它成为现实的方式;《圣经》的传统是信仰语言取之不尽的源泉,熟悉这一源泉是神学最高贵、也是永无终结的任务;为什么在信仰中所涉及的这同一种东西能够、而且必须在陈述和语言可能的无限多样性中得到表达;信仰的语言不断地在传统语言和当代言语责任之间的张力中运动,这在多大程度上构成了信仰语言的活力。

2. 神学的解释学责任

神学与在它之前、并且不依赖于它就在进行的基督教信仰的传统之发生相关联,并且承担了由于、而且通过基督教信仰进入一再更新的处境和语境,使它与自身的意向保持一致的责任。因此,神学工作在整体上具有解释学的特点。然而,如果占支配地位的是这样一种观念,好像这仅仅涉及把一个文本从过去转换到当代,涉及在这方面由于语境变换所阐释的问题,那么,这就是对神学的解释学性质的一种简化和歪曲。人们在这种情况下习惯于和莱辛(Lessing)一样谈到"丑陋宽大的坟墓",它在这里是应予克服的,莱辛自己认为不能跳过它。[G.E. Lessing:Über den Beweis des Geistes und der Kraft(论精神和力量的证明)(1777),载 Lessings Werke, v. J. Petersen und W.v. Olshausen 编,23. Teil; Theol. Schr. IV,v. L. Zscharnack 编,49、21 页]然而,莱辛问题在这方面始终受到误解。对他来说表现为不可逾越的坟墓的,不是过去与当代的差异,而是如他自己所表达的那样,是偶然的历史真理与永恒的理性真理之间,换句话说,是历史的论断和具有激动人心的、确定无疑的力量的有效真理之间的差异。对这一问题的关注把解释学的思考引向了语言与经验的联系,也就是说,根据在其中说出和谈到的经验来解释传



统的语言。由此，解释学的问题之提出得到了一种宽泛性，它使在历史神学和系统神学中有彼此分裂危险的东西指向其统一性。

3. 神学语言的批判

宣称如今经常被当作竞争者的解释学和语言分析的行事方式表现为真正的抉择可能性，这种观点我无法苟同。当然，要把两种思维传统如此相互联系起来，以致在语言上负责的共同性成为清晰的和有益的，这还需要可观的努力。鉴于细致地把握一般的日常语言、宗教的一般语言和信仰的语言之间的关系，把神学的专业语言的权利和界限联系起来，并获得神学概念形成的

适当性和功效性的标准的必要性，这一工作具有很大的重要性。当然，只有当这里既不忽视与神学职责的关系，也不忽视神学语言与信仰语言的不可分割性的时候，对此处开辟的广阔的任务领域的探讨才能得到神学上的收益。

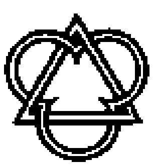
四、神学的真理性

1. 信仰的确定性

如果神学是对基督教信仰的阐释，从它的这一职责出发，对基督教信仰的确定性的阐释对神学来说就具有核心的意义。因此，必须澄清这种确定性的特点。为此特别要考虑三个方面：首

先，基督教信仰的确定性既不具有可以客观地证明的知识的性质，也不具有主观的任意的性质，而是人在其自身之外的被确立；其次，这种确定性被理解为真理之中的一种存在，对于它来说，对真理性的不断追问并不表现为一种矛盾，而是与真理的生活关联相符合的；最后，确定性无非存在于攻击之中，从而存在于一个不断的确证和验证的过程中，但这一过程按照信仰的自我理解并不决定被信仰者的真理性，而是仅仅决定信仰者在真理中的持存。

2. 神学的科学性



在神学的科学性这一问题中，基础神学的主题的所有线索都汇合在一起。在此形成了以下几个主要问题。

首先，神学不能把自己交托给或者服从于一个预先规定的科学观，因为一个不容讨论的、仿佛是放之四海皆准的科学观既不存在也不可能存在。然而，这并不是放任自流和教条主义的特许状。毋宁说，基础神学必须积极地参与艰辛的科学理论讨论，以便毫无保留地承受对它自己的标准的阐释。它在这方面既要提防过高地评价科学理论，也要提防在对待科学理论问题时的一种被伪装成信仰坚定的轻率。

其次，针对说神学认为已经占有真理并因此不是科学的简单指责，应当研究一种能够以科学的方式阐明的真理和一种无法以科学的方式阐明的真理之间的区别，它是一种真理的本质自身固有的差异。基础神学必须澄清，对神学自身来说，什么属于能够以科学方式阐明的东西。把基督教信仰方面的真理性问题看做是能够以科学方式这样或那样做出裁决的，这不仅在神学上来判断，而且一般地在科学上来判断也是荒谬的。把基督教

信仰如何得到阐述和发挥的方式看做是无法对比的和缺乏区分标准的，这不仅一般地在科学上，而且在神学上也是荒谬的。

最后，一种神学验证的方法论应当制定出对神学陈述的历史验证和系统验证的条件。在这方面，它不仅关注两者的横向结合，而且也注意到，如果在这方面不从整体上提出人和现实的验证问题，就谈不上一种对神学陈述的验证。

3. 神学家的职业

作为关于神学的学说，基础神学还应该阐发一种关于神学家职业的学说。至于说由此而以一种庄重的、虔诚的口气说话，

这只有在人们用漫画手法把这理解为一种缺乏冷静和现实意识的说话方式时，才可以被视为是一种指责。当然，如果正确地理解，神学的职责自身应该提防使人有权提出意识形态嫌疑的东西。对于神学家来说，将自己与神学的关系置于两个仅仅表面上相互矛盾的观点之下的准备，应该保护它免于意识形态的东西：它对自己的神学负有义务，但决不能创造一种闭关自守的神学。两者与神学家的生活关联是密切相关的。路德用一个定式表达了这种关联：惟有经验造就了神学家（Sola experientia facit theologum）。[WATR 1；16，13 Nr. 46（1531）。还请参见 WATR 5；384，5f. Nr. 5864（不能精确注明）。WA 25；106，27（Vorl. über Jesaja，1527/1529）。]

并成为他自己的主人。因为由此会产生一些堕落精灵，他们自以为《圣经》是服从于他们的，并且借助自己的理性轻而易举地就可以达到它，就好像马尔考尔福斯(Marcolfus)[Bobertag 的 Narrenbuch《愚人书》中智慧的所罗门的粗鲁诙谐的对手，第 1785 节以下，参见 WA 50,288 Anm. und 28;500]或者伊索(Aesop)的寓言似的，对此他们既不需要圣灵也不需要祈祷。

其次你应当默思，这就是说，不仅在心里，而且也在外部推敲口头的说法和书中写出的言词，阅读和再阅读，勤奋地留神和反思，这就是圣灵所主张的。而且你要当心，不要变得厌倦，或者认为读、听、说一遍两遍就够了，就在根本上理解了一切，因为由

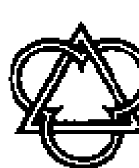
此决产生不了一个出色的神学家。就像不熟的水果一样，在半熟之前就掉下来了。

因此，你在同一《诗篇》中将看到，大卫是怎样经常自豪地说，他要日日夜夜地经常谈论、作诗、说、听、读，但却没有任何东西仅仅来自上帝的言和诫命。因为没有外在的言，上帝不愿把他的灵给予你。你要向这看齐。因为他并不是白费力气地要求外在地写、布道、读、听、唱、说等等的。

再次就是诱惑，试探。它是试金石，它不仅教会你认知和理解，而且教会你体验，上帝的言是多么正确，多么真实，多么甜美，多么迷人，多么有力，多么令人慰藉，是所有智慧之上的智慧。

因此你将看到，大卫是怎样在上述《诗篇》中如此经常地抱怨各种各样的敌人，犯罪的君主或者暴君，抱怨他必须忍受的

狡诈精灵和群氓，因为他在默思，也就是说，以各种各样的方式（如所说的那样）对待上帝的言。因为一旦上帝的言通过你发出，魔鬼就会侵袭你，使你成为真正的博士，并且通过他的试探教导你寻找和热爱上帝的言。因为我自己也有许多要感谢我的教皇党们，他们借助魔鬼的喧闹如此打击我，逼迫我，恐吓我，也就是说，使我成为一个真正的、优秀的神学家，否则我是达不到这一点的。与此相反，至于他们在我这里获得的东西，我衷心地祝愿他们获得荣誉、胜利和成功。因为他们所想拥有的也就是这些。



你看，你有了大卫的规则：如果你按照这个榜样进行研究，你就将和他一起在同一《诗篇》中歌唱和自豪："你口中的训言与我有益，胜于千万的金银。"同样："你的命令常存在我心里，使我比仇敌有智慧。我比我的师傅更通达，因我思想你的法度。我比年老的更明白，因我守了你的训词。"[《诗篇》第119篇第98~100节。——译注]等等。你将得知，教父们的书对你来说将如何单调乏味。你还将不仅鄙视敌手们的书，而且在两件事上，即在写作和教学上，越长久越不满意。如果你达到了这一点，我就会放心地希望，你已经开始成为一个真正的神学家了。你将能够不仅教导年轻的有缺陷的基督徒，而且教导年长的完善的基督徒。因为基督的教会包括了各种各样的基督徒，有年轻的，有年老的，有体弱的，有多病的，有健康的，有强壮的，有生气勃勃的，有懒散的，有质朴的，有睿智的，等等。

但是，如果你自以为并且自命不凡地认为自己已经意识到了这一点，如果你对自己的小书、教学或者写作觉得心痒难熬，那么，你也就会满意于人们在他人面前夸赞你，你也许会喜欢被

文献附录

1.德语文献

每一章的文献提示分为两组。在A下面提到的是作者本人的出版物，它们可以阐明和补充简要的论述，并且提供了作者讨论具体主题的例证。在B下面，援引了一些著作和文章，阅读它们对进一步深入作为整体的相关专业是值得推荐的。至于列举各种教材，这里就放弃了。在选择各章少量的题目时，主观性和偶然性是不可避免的。所考虑的决不仅仅是与所阐述的东西相一致或直接有关的作品。在两组中，顺序是按时间排列的。每一文献说明都只列举一次，尽管它常常对不同章节的主题都具有重要性。

关于A部分的缩写：

LuStud I Lutherstudien《路德研究》Bd. I, 1971。

WG I Wort und Glaube《言与信仰》. Erster Band, (1960)[3] 1967。

WG II Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott《言与信仰》,第2卷:基础神学及上帝说论文集,1969。

WG III Wort und Glaube. Dritter Band: Beiträge zur

Fundamentalthcologie, Soteriologie und Ekklesiologie《言与信仰》,第3卷:基础神学、救赎论与教会论论文集,1975。

WGT Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen《上帝之言与传统——宗派解释学研究》(1964)^{2}1966。

第一章 神学的整体

A:

1.Diskussionsthesen für eine Vorlesung zur Einfuhrung in das Studium der Theologie《神学研究导论讲座的讨论主题》

(1960),WG Ⅰ,447~457。

2.Memorandum zur Verständigung in Kirche und Theologie《教会与神学谅解备忘录》(1969),WG Ⅲ,484~514。

B:

1.Schleiermacher, Fr. D. E.:Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen《为导论性演讲目的所做的神学研究简述》(1811)^{2} 1830;krit. Ausg. von H. Scholz, (1910)1973。

2.Barth,K.: Einfuhrung in die evangelische Theologie《福音新教神学导论》,1962。

3.Kolping, A.:Einführung in die katholische Theologie《天

Methodenlehre《神学的理论——作为方法论的百科全书》,1972。

13.Bayer, O.:Was ist das: Theologie? Eine Skizze 《这是什么,是神学吗?———部概论》,1973。

14.Pannenberg, W.:Wissenschaftstheorie und Theologie《科学理论与神学》,1973。

第二章 《新约》学

A:

1.Art. "Geist und Buchstabe"《精义与字句》词条, RGG^3

II,1958,1290~1296。

2.Was heiβt Glauben?《什么叫信仰?》(1958),WG III,225~235。

3.Jesus und Glaube《耶稣与信仰》(1958),WG I,203-254。

4.Das Wesen des christlichen Glaubens《基督教信仰的本质》,1959,31~47: III,Die Urkunde des Glaubens。

5.Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie 《历史上的耶稣的问题与基督论问题》(1959),WG I,300~318。

6.Der Grund christlicher Theologie《基督教神学的基础》(1961),WG II,72~91。

7.Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen《〈新约〉与众多的宗派》(1962),WGT ,144~154。

8.Art."Tradition VII. Dogmatisch"《传统VII，教义学的》词条,RGG[3] VI,1962,976~984。

9."Sola scriptura" und das Problem der Tradition《"惟独〈圣经〉"与传统的问题》(1963),WGT ,91~143。

B：

1.Schweitzer, A.:Geschichte der Leben-Jesu-Forschung《耶稣生平研究的历史》(1906)[6]1951。

2.Bultmann, R.:Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkundigung《〈新约〉与神话学——〈新约〉宣示的非神话化问题》,in: ders., Offenbarung und Heilsgeschehen, BEvTh 7, 1941,27~69;abgedr. in: Kerygma und Mythos,H. W. Bartsch编,1948,15~53。

3.Käsemann, E.:Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?《〈新约〉正典确立了教会的统一性吗?》(1951~1952),in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I,1960,214~223。

4.Bultmann, R.:Theologie des Neuen Testaments《〈新约〉神学》(1953)[6]1968。Epilegomena 585~599、619f。

5.Fuchs, E.:Hermeneutik《解释学》(1954)[4]1970。

6.Kümmel, W. G.:Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme《〈新约〉:对其问题的研究史》,Orbis

Academicus , Bd. III, 3,(1958)^{2}1970。

7.Braun, H.:Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments《一种〈新约〉神学的疑难》,Bh. 2 z. ZThK,1961,3~18;abgedr. in: Ges. Studien z. NT und seiner Umwelt ,1962,325~341。

8.v. Campenhausen, H.:Die Entstehung der christlichen Bibel《基督教圣经的产生》,BHTh 39,1968。

9.Stock, A.:Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie 《〈新约〉的统一性——对今日神学的解释学基本立场的讨论》,1969。

10.Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion 《作为正典的〈新约〉——当代讨论的文献和批判分析》,E. Käsemann编,1970。

11.Conzelmann, H.:Die Frage der Einheit der Neutestamentlichen Schriften《〈新约〉各篇的统一性问题》,in: Moderne Exegese u. historische Wissenschaft ,J. M. Hollenbach u. H. Staudinger编,1972,67~76。

第三章 《旧约》学

A:

1.Die Anfänge von Luthers Hermeneutik《路德解释学的开

端》(1951),LuStud I,1~68。

2.Was heiβt "Biblische Theologie"?《什么叫"圣经神学"?》(1955),WG I,69~89。

3.Erwägungen zur Lehre vom Gesetz《律法学说的思考》(1958),WG I,255~293。

4.Zwei Glaubensweisen?《两种信仰方式?》(1961),WG III,236~245。

5.Luther und die Bibel《路德与圣经》(1967),LuStud I,286~301。

6.Psalmenmeditationen《诗篇的沉思》,1968。

B:

1.Diestel, L.:Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche《基督教教会中〈旧约〉的历史》,1869。

2.Bultmann, R.:Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben《〈旧约〉对于基督教信仰的意义》GV I,(1933)[7]1972,313~336。

3.Hirsch, E.:Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums《〈旧约〉与福音的布道》,1936。

4.Kraus, H. J.:Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart《从宗教改革到当代对〈旧约〉的历史——批判研究的历史》,(1956)21969。

5.Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aüfsatze zum Verstehen des Alten Testaments《〈旧约〉解释学的问题——〈旧

98,1973,81~98;abgedr. in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie, Ges. Aufsätze II ,1974,27~54。

第四章 宗教学

A:

1.Die “nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe”《对圣经概念的非宗教解释》(1955),WG I,90~160。

2.Profanität und Geheimnis《世俗性与奥秘》,WG II,184~208。

B:

1.Schleiermacher, Fr. D. E.:Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern 《论宗教——对处于轻视者中间的有教养者的演讲》(1799),hrsg. v. H.-J. Rothert, PhB 255,1958。

2.Hegel, G.W.F.:Vorlesungen über die Philosophie der Religion《宗教哲学讲演录》(1821/1831),Jub. Ausg. 15 / 16. PhB 59 / 60 / 61 / 63(hrsg. v. G. Lasson)。

3.Feuerbach, L.:Vorlesungen über das Wesen der Religion《宗教的本质讲演录》(1848~1849),in:ders., Sämtl. Werke, W. Bolin und Fr. Jodl编,Bd. VIII。

4.Troeltsch, E.:Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte《基督教的绝对性与宗教历史》(1902)[3]1929。

5.Wach, J.:Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung 《宗教学——其科学理论基础的导论》,1924。

6.Freud, S.:Die Zukunft einer Illusion《幻觉的未来》(1927),in:ders., Ges. Schr. ,Bd. XIV,323~380。

7.Tillich, P.:Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen《基督教与各世界宗教的相遇》(1962),in:ders., Ges. Werke ,Bd. V,,1964,51~98。

8.Luckmann, Th.:Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft 《现代社会中的宗教问题》,1963。

9.Berger, P. L.:Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft《论宗教与社会的辩证法》(engl. 1967),1973。

10.Cobb, J.B.:Die christliche Existenz. Eine vergleichende Studie der Existenzstrukturen in verschiedenen Religionen 《基督教的存在——不同宗教中的存在结构比较研究》(engl. 1967),1970。

11.Pannenberg, W.:Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte《关于一种宗教史神学的思考》,in:ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Anfsätze (1967)²1971,252~295。

12.Ratschow, C.H.:Die Religionen und das Christentum《各种宗教与基督教》,NZSTh 9,1967,88~128。

13.Colpe, C.:Die Funktion religionsgeschichtlicher Studien in der evangelischen Theologie《宗教史研究在福音新教神学中的功能》,VF 13,1968,1~12。

14.Schlette, H.R.:Einführung in das Studium der Religionen《宗教研究导论》,1971。

15.Trillhaas, W.:Religionsphilosophie《宗教哲学》,1972。

第五章 哲学

A:

1.Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie《信仰在与海德格尔的思维相遇时的责任——关于哲学与神学之关系的主题》(1961),WG II,92~98。

2.Art. "Theologie I. Begriffsgeschichtlich"词条《神学I,概念史的》,RGG 3 VI,1962,754~769。

3.Art. "Theologie und Philosophie I, Problemstrukturen II, Historisch III, Dogmatisch"《神学与哲学I,问题结构II,历史的III,教义学的》词条,RGG 3 VI,1962,782~830。

4.Luther. Einführung in sein Denken 《路德思想导论》(1964)2 1974,79~99;V,Philosophie und Theologie。

B:

1.Frank,E.:Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit《哲学认识与宗教真理》,1950。

2.Iwand, H. J.:Wie studiere ich Philosophie?《我是如何研究哲学的?》(1953),in:ders., Um den rechten Glauben. Ges. Aufs.,K. G. Steck编,ThB 9,1959,173~182。

3.Heidegger, M.:Was ist das-die Philosophie? 《这是什么——是哲学吗?》,1956。

4.Löwith, K.:Wissen, Glaube, Skepsis 《认知、信仰、怀疑》,Kleine Vandenhoeck-Reihe 30,1956。

5.Schulz, W.:Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik《近代形而上学的上帝》(1957)[2]1959。

6.Gollwitzer, H.,Weischedel, W.:Denken und Glauben.

Ein Streitgesprach《思维与信仰——一场争论》,o. J.(1965)。

7.Piaget, J.:Weisheit und Illusionen der Philosophie 《哲学的智慧与幻觉》(franz. 1965),1974。

8.Picht, G.:Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit《哲学的上帝与近代的科学》,1966。

9.Pannenberg, W.:Christliche Theologie und philosophische Kritik《基督教神学与哲学批判》,in:ders., Gottesgedanke und menschliche Freiheit (1968),1972,48~77。

10.Frey, G.:Philosophie und Wissenschaft. Eine Methodenlehre 《哲学与科学—— 一种方法论》,Urban TB 133,1970。

11.Heidegger, M.:Phänomenologie und Theologie 《现象学与神学》,1970。

5.Das Wesen des christlichen Glaubens《基督教信仰的本质》,1959,15~30;II,Die Geschichte des Glaubens。

6.Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen《各宗派相遇时的理解与谅解》(1967),WG III,468~483。

7.Luther und der Anbruch der Neuzeit《路德与近代的肇始》(1972),WG III,29~59。

B:

1.Baur, F.Chr.:Die Epochen der kirchlichen Geschichtss-

chreibung《教会历史著述的时代》,1852;Neudruck 1962。

2.Overbeck,F.:Über die Anfänge der Kirchengeschichtss-chreibung《论教会历史著述的开端》,1892;Neudruck 1965。

3.Nigg, W.:Die Kirchengeschichtsschreibung《教会的历史著述》,1934。

4.Rückert, H.:Personale Geschichtsbetrachtung. Einleitende Überlegungen zu einer Vorlesung über Kirchengeschichte der Neuzeit《亲身的历史考察——近代教会史讲演导论》(1984),in: ders., Vorträge und Aufsätze zur historischen Theologie,1972,1~11。

5.Karpp, H.:Kirchengeschichte als theologische Disziplin《作为神学学科的教会史》,in:Festschrift R. Bultmann,1949,149~167。

6.Wittram, R.: Das Interesse an der Geschichte 《对历史的旨趣》, Kleine Vandenhoeck-Reihe 59/60/61, 1958。

7.Benz, E.: Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht《普世角度的教会史》, 1961。

8.Jedin, H.: Einleitung in die Kirchengeschichte《教会史引论》, in: Handbuch der Kirchengeschichte, H. Jedin编, Bd. 1, 1962, 1~68。

9.Wittram, R.: Zukunft in der Geschichte. Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie 《历史中的未来——历史科学与神学的界限问题》, Kleine Vandenhoeck-Reihe 235/236, 1966。

10.Meinhold, P.: Geschichte der kirchlichen Historiographie《教会历史编纂学的历史》, 2 Bde, Orbis Academicus III, 5, 1967。

11.Wittram, R.: Anspruch und Fragwürdigkeit der Geschichte. Sechs Vorlesungen zur Methodik der Geschichtswissenschaft und zur Ortsbestimmung der Historie《历史的要求和疑问——历史科学方法论和历史学的位置确定的六篇讲演》, Kleine Vandenhoeck-Reihe 297/299, 1969。

12.Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? 《今日教会史——历史科学还是神学？》, R. Kottje编, 1970。

第七章　自然科学与精神科学

A:

1.Die Welt als Geschichte《作为历史的世界》(1960), WG I, 381~392。

5.Anrich, G.:Die Idee der deutschen Universität und die Reform der deutschen Universitäten《德国大学的理念与德国各大学的改革》,1960。

6.Blumenberg, H.:Die Legitimität der Neuzeit《近代的合法性》,1966;第一部分和第二部分的修订扩展版使用的标题是:Säkularisierung und Selbstbehauptung 《世俗化与自我断定》,stw 79,1974。

7.Weidlich, W.:Fragen der Naturwissenschaft an den christlichen Glauben《基督教信仰的自然科学问题》ZThK 64,1967,241~257。

8.Albert, H.:Traktat über kritische Vernunft 《论批判理性》(1968)[2] 1969。

9.Müller, A.M.K.:Pannenberg, W., Erwägungen zu einer Theologie der Natur《关于一种自然神学的思考》,1970。

10.Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft. Ihre Bedeutung für den Menschen von heute《精神科学与自然科学:它们对今天的人的意义》,W. Laskowski编,1970。

11.v. Weizsäcker, C.F.:Die Einheit der Natur《自然的统一性》,1971。

12.Heitler, W.:Naturwissenschaft ist Geisteswissenschaft《自然科学就是精神科学》,1972。

13.Weth, R., Gestrich, Chr., Solte, E.-L.:Theologie an staatlichen Universitäten? 《国立大学的神学?》,1972。

14.Lord Annan, Deveze, M., Lubbe, H.:Universität gestern und heute 《昨日和今日的大学》,Salzburger Univer-

sitätsreden H. 51,1973。

15.Oberman, H. A.:Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall《驳毫无意义的求知欲——神学在灵魂之角与世界之间的一幕》,ThSt 113,1974。

第八章　人文科学

A:

1.Frei aus Glauben《从信仰自由走出》(1968),LuStud I,

308~329。

2.Frommigkeit und Bildung《虔诚与教养》(1970),WG III, 60~95。

3.Einfuhrtng in theologische Sprachlehre 《神学语言学导论》,1971。

4.Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie《生活的恐惧与信仰的诱惑——关于心理学与神学的关系之思考》(1973),WG III,362~387。

5.Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache《作为神学职责问题的关于神学中经验匮乏的抱怨》(1974),WG III,3~28。

B:

1.Gehlen, A.:Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt 《人:其本性及其在世界中的地位》(1940)[8] 1966。

2.Schoeck, H.:Soziologie. Geschichte ihrer Probleme《社会学:其问题的历史》,1952。

3.Bitter, W. 编:Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht 《神学角度与心理疗法角度的恐惧与过失》(1953)[5] 1972。

4.Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht《受苦的人:人类学角度的亲身心理疗法》, In Verbindung mit E. Michel hrsg. v. A. Sborowitz,1960。

5.Bally, G.:Einführung in die Psychoanalyse Sigmund Freuds《弗洛伊德精神分析导论》,rde 131 / 132,1961。

6.Condrau, G.:Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie《作为心理疗法主要问题的恐惧和过失》,1962。

7.Habermas, J.:Zur Logik der Sozialwissenschaften《论社会科学的逻辑》,edition suhrkamp 481,1970。

8.Hollweg, A.:Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und in Deutschland《神学与经验:论美国与德国的神学与社会科学之间的对话》,1970。

9.Piaget, J.:Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen 《关于人的各门科学的认识论》,UllsteinBuch Nr. 2950,1972。

10.Frankl, V. E.:Der unbewuβte Gott. Psychotherapie und Religion《未被意识的上帝——心理疗法与宗教》,1974。

第九章 实践神学

A:

1.Das Grund-Geschehen von Kirche《教会的基本产生》(1962),WG Ⅲ,463~467。

2.Erwägungen zum evangelischen Sakramentsverständnis《关于福音新教的圣事观的思考》(1963),WGT,217~226。

3.Der Theologe und sein Amt in der Kirche《神学家及其在教会中的职责》(1969),WG Ⅲ,522~532。

4.Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes《基督教上帝崇拜的必要性》(1970),WG Ⅲ,533~553。

5.Das Gebet《祈祷》(1973),WG Ⅲ,405~427。

6.Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt《关于布道的基础神学思考》(1974),WG Ⅲ,554~573。

B:

1.Kant, I.:Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fur die Praxis《关于一种格言:理论上也许是对的,但在实践上却行不通》(1793),in:ders.,

ologie 《实践神学——论福音新教神学实践学科的产生和自我理解》,G. Krause编,WdF CCLXIV,1972。

11.Picht, G.:Die Dialektik von Theorie und Praxis und der Glaube《理论、实践与信仰的辩证法》ZThK 70,1973,101~120。

12.Steck, W.:Der Pfarrer zwischen Beruf und Wissenschaft. Plädoyer für eine Erneuerung der Pastoraltheologie《职业与科学之间的教士——对牧养神学之追忆的辩护词》,ThEx 183,1974。

第十章 教义学

A:

1.Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen《学说分歧之分裂教会的意义》(1956),WG I,161~191。

2.Das Wesen des christlichen Glaubens《基督教信仰的本质》,1959。

3.Weltliches Reden von Gott《关于上帝的世俗言说》(1959),WG I,372~380。

4.Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott《关于上帝之负责任言说的基本思考》(1959),WG I,349~371。

5.Wort Gottes und kirchliche Lehre《上帝之言与教会的学说》(1961),WGT ,155~174。

6.Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann《神学与宣示——与布尔特曼的对话》,HUTh I,(1962)^{2}1963。

7.Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus《无神论时代关于上帝的福音》(1963),WG II,372~395。

8.Der hermeneutische Ort der Gotteslehre bei Petrus Lombardus und Thomas von Aquin《上帝说在彼得·伦巴德和托马斯·阿奎那那里的解释学地位》(1964),WG II,209~256。

9.Erwägungen zur Eschatologie《关于末世论的思考》(1964),WG III,428~447。

10.Existenz zwischen Gott und Gott. Ein Beitrag zur Frage nach der Existenz Gottes《神与神之间的存在——论上帝存在的问题》(1965),WG II,257~286。

11.Cognitio Dei et hominis《上帝之思与人之思》(1966),LuStud I,221~272。

12.Gott und Wort《上帝与言》(1966),WG II,396~432。

13."Was heiβt ein Gott haben oder was ist Gott? " Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Groβen Katechismus《"什么叫拥有上帝或者什么是上帝?"——对路德在大问答手册中关于第一戒律的解释的说明》(1966 /1967),WG II,287~304。

14.Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz:"Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?"《对布尔特曼〈言说上帝有什

么意义〉一文的理解》(1966 /1967),WG II,343~371。

15.Das Verständnis von Heil in säkularisierter Zeit《世俗化时代关于救恩的理解》(1967),WG III,349~361。

16.Gewiβheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes《确定性与怀疑——信仰在路德和笛卡尔之后时代的处境》(1967),WG II,138~183。

17.Thesen zur Frage der Auferstehung von den Toten《论死者复活的问题》(1967),WG III,448~454。

18.Schleiermachers Lehre von den gottlichen Eigenschaften《施莱尔马赫关于神的属性的学说》(1968),WG II,305~342。

19.Was heiβt: Ich glaube an Jesus Christus?《什么叫我信仰耶稣基督》(1968),WG III,270~308。

20.Der Aussagezusammenhang des Glaubens an Jesus Christus《对耶稣基督之信仰的陈述联系》(1969),WG III,246~269。

21.Schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl als Gottesbewuβtsein《对上帝意识的绝对依赖性》(1972),WG III,116~136。

22.Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom heiligen Geist《路德对圣灵学说的地位之规定》(1974),WG III,316~348。

B:

1.Troeltsch, E.:Über historische und dogmatische Methode in der Theologie《论神学中历史学和教义学的方法》(1898),in:

7.Ein Briefwechsel zwischen Wolfhart Pannenberg und Gerhard Ebeling《潘能伯格与艾伯林的一次信件往来》,ZThK 70,1973,448~473。

8.Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen《宗教改革对罪的理解与今日对恶的态度之间的神学》(1973),WG III,173~204。

9.Das Problem des Bösen als Prüfstein der Anthropologie《作为人类学试金石的恶的问题》(1973),WG III,205~224。

10.Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen《教会对政治表态的标准》(1974),WG III,611~634。

B:

1.Pannenberg, W.:Die Krise des Ethischen und die Theologie《伦理学事物的危机与神学》,ThLZ 87,1962,7~16。

2.Jüngel, E.:Erwägungen zur Grundlegung evangelischer Ethik im Anschlußan die Theologie des Paulus《关于从保罗神学出发的福音新教伦理学之基础的思考》,ZThK 63,1966,379~390。

3.Gadamer, H.-G.:Über die Möglichkeiten einer philosophischen Ethik《论一种哲学伦理学的可能性》,in:ders., Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik,1967,179~191。

4.Honecker, M.:Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik《一种社会伦理学理论的观念——福音新教社会伦理学的基本问题》,1971。

5.Patzig, G.:Ethik ohne Metaphysik《没有形而上学的伦

理学》,Kleine Vandenhoeck-Reihe 326 S,1971。

6.Rich, A.:Was macht das Handeln der Kirche zum christlichen Handeln?《什么使教会的行为成为基督教的行为?》, in H. Schulz, H. Schwarz, Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft,1971,276~288。

7.Have.R.M.:Die Sprache der Moral《道德的语言》,1972。

8.Ringeling, H.:Ethik als Integrationswissenschaft, Gesellschaft und Entwicklung 3《作为一体化科学的伦理学——社会与发展之三》,1974,84~94。

第十二章　基础神学

A:

1.Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche《历史-批判方法对于新教神学和教会的意义》(1950),WG I,1~49。

2.Theologie und Wirklichkeit《神学与现实》(1956),WG I, 192~202。

3.Art. “Hermeneutik”《解释学》词条,RGG[3] III,1959,242~262。

4.Wort Gottes und Hermeneutik《上帝之言与解释学》

(1959),WG I,319~348。

5.Glaube und Unglaube im Streit um die Wirklichkeit《围绕现实之争论中的信仰与无信仰》(1960),WG I,393~406。

6.Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reiche《两个国度学说的必要性》(1960),WG I,407~428。

7.Theologische Erwägungen über das Gewissen《关于良知的神学思考》(1960),WG I,429~446。

8.Hermeneutische Theologie?《解释学的神学?》(1965),WG II,99~120。

9.Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie《关于一种福音新教基础神学的思考》,ZThK 67,1970,479~524。

10.Leitsätze zur Frage der Wissenschaftlichkeit der Theologie《神学科学性问题的原理》(1971),WG III,137~149。

11.Beobachtungen zu Schleiermachers Wirklichkeitsverständnis《对施莱尔马赫的现实观的考察》(1973),WG III,96~115。

B:

1.Fuchs, E.:Was ist Theologie?《什么是神学》,SgV 203/204,1953。

2.Gadamer, H.-G.:Wahrheit und Methode《真理与方法》(1960)[3]1972。

3.Fuchs, E.:Über die Aufgabe einer christlichen Theologie《论基督教神学的任务》,ZThk 58,1961,245~267。

4.Jüngel, E.:Die Freiheit der Theologie《神学的自由》,

ThSt 88,1967。

5.Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen 《科学概念——历史的研究与系统的研究》,A. Diemer编,Studien zur Wissenschaftstheorie 4,1970。

6.Theologie als Wissenschaft 《作为科学的神学》,hrsg. v. G. Sauter,ThB 43,1971。

7.Die Theologie in der interdisziplinären Forschung 《学科间研究中的神学》,J. B. Metz und T. Rendtorff编,Interdisziplinare Studien,Bd. 2,1971。

8.Rendtorff, T.:Theorie des Christentums. Historisch-theol-

ogische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung 《基督教的理论——对其近代体制的历史-神学研究》,1972。

9.Sauter, G. u. a.:Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien, Analysen, Entwürfe《对神学的科学理论批判:神学与近代科学理论讨论——材料、分析、提纲》,1973。

10.Pannenberg, W., Sauter, G., Daecke, S. M., Janowski, H. N.:Grundfragen der Theologie-ein Diskurs《神学的基本问题——一次讨论》,Urban TB 603,1974。

（艾伯林 释）

2.英语文献

说　明

本书目的编排原则为尽量选取在该论域内较具代表性的英文原著作品，故本篇设计重点，有别于全面的参考书目。

第一章　神学的整体

1. Jaroslav Pelikan：Christian Traditions：A History of the Development of Christian Doctrines《基督教传统：基督教教义发展史》，5 Vols.，Chicago，University of Chicago，1971~1989。

耶鲁大学帕利坎教授的第5卷本《基督教传统》，不单是当代英美神学界的教义史经典作，更是重溯与传承了德国哈纳克(Harnack)《教义史》的学统。全套五册纵向概览历代教义之发展，横向总论罗马天主教、东正教与更正教的多元传统，兼顾基督教传统之历时性与共时性，涵盖其大公性与多元性。全书起迄自公元1世纪早期教父、经东正教与拉丁神学之传承，再至16、17世纪的改教运动，最后大成于19、20世纪梵二大公会议与普世合一运动。

2. Bernard McGinn：A History of Western Christian Mysticism 《西方基督教神秘主义史》，4 Vols.，New York，Crossroad，1991~。

芝加哥大学历史神学教授麦基撰述的《西方基督教神秘主义史》,补充了传统神学史的偏向。过往的观点往往只将教父视为神学家与解经家，但麦基与近年对神秘主义的研究却指出许多教父更兼具神秘主义者身份，正如奥古斯丁与波拿文土拉(Bonaventure),从神秘神学的角度,得窥教父思想的全豹。全套四册中之三册,已经面世,成为了神秘主义研究的圭臬。

3. Alister McGrath:Christian Theology: An Introduction《基督教神学导论》,Oxford,Blackwell,1997。

麦格夫为近年著作迭出的杰出英国学者，其著作特色为深入浅出,繁征博引,绝不囿于其个人福音派的立场。本书为其近

年严谨的著作,属于现今英美神学教育的大学用书,极适合神学研究入门之用，并借此可了解近年西方普及神学教育的水平与状态。本书另有姊妹本《基督教神学读本》(1997),另作者相关编著有:《历史神学导读》(1998) 与《现代基督教思想百科全书》(1996)。

第二章 《新约》学

1.F.F. Bruce:New Testament History 《新约历史》,New York,Doubleday,1971。

随着近年涌现的各种后现代与后殖民式的《圣经》批判,传统的新约历史学与导论研究自然是乏人问津。但基础性的历史

考证仍然是新约研究的重要组成部分,当然,此类主要作品多是德语著述,而本书则为早期英语学术界的代表作。布鲁斯为英国曼彻斯特大学的已故资深新约教授,为学养深厚的福音派学者。另外可供参考的同类参考书为香港基督教文艺出版社麦资基的《新约导论》与腓尔逊《新约历史》。

2.Elizabeth Schussler Fiorenza:In Her Name: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins 《纪念她名:对基督教起源之妇女神学的重构》,New York,Crossroad,1989。

本书书名是取自《马可福音》十四章,述及一位无名的妇女以香膏膏抹耶稣,因而耶稣指出,后世凡福音所至之地,必要述说此事,"以为纪念"。本书即尝试以此经文与角度,来重构女性于《圣经》与基督教信仰中的地位,强调妇女经验的重要性,以为纪念。作者为哈佛神学院新约神学教授,此书为其成名作,其中不单论及《圣经》的阐释,更建构圣经诠释的方法,因而使本书成为美国妇女神学的代表作。

3.Raymond Brown:An Introduction to the New Testament 《新约导论》,New York,Doubleday,1997。

刚于1998年去世的布朗教授,为美国纽约协和神学院新约教授,在美国神学教育界与新约研究具有崇高地位。他曾任美国圣经研究学会会长,其著作有《弥赛亚之生》与《弥赛亚之死》。布氏为天主教徒,却在更正教传统的协和任教并担要职,这固然在神学多元化的今天毫不见怪,但却反映出其神学与释经的普世性向度。本书为供新约导论之用,布氏特别将有关"历史耶稣"的论争置于书末附录,表明他反对近年美国一些学者重新批判与怀疑耶稣历史性的极端立场。

1.F.M. Cross：Canaanite Myth and Hebrew Epic：Essays in the History of the Religion of Israel《迦南神话与希伯来史诗：以色列宗教史文集》，Cambridge，Harvard University Press，1973。

作者为哈佛神学院荣休教授，他与其他美国旧约学者（如J. Bright，D.N. Freedman）均为约翰·霍金斯大学奥布锐特（John

Albright）教授门生，共同构成了六七十年代重要的美国旧约学派，强调以语言学与考古学的进路来研究旧约。本书标志了克罗斯尝试从历史考据层面，进入古以色列的宗教观层面——克罗斯称之为“神话诗意”（mythopoetic）的向度。从本书书名角度来说，亦即是申明古以色列人的世界观，是源于古代近东的宇宙创世式的神话，另一方面以色列人却又发展出其独有的神观与宗教史。

2.John Bright：A History of Israel《以色列史》（修订本），London，SCM Press，1972。

本书于过去一直为港台神学院旧约标准课本，一方面因本书于早年中译，并收于“基督教神学教育丛书”，另方面因为布赖特为著名美国旧约学者奥布锐特（J. Albright）之门生。相对于其

他同门如克罗斯等人，布氏一直任教于神学院，而其旧约研究的取向亦较重整合性与神学性。本书以考古学与历史学之进路重探以色列史，代表了奥布锐特学派的进路，但布氏却以深入浅出之文笔，以神学课本的规格，并结合许多旧约研究与应用，充分表彰其纯熟圆浑的学养。

3.Brevard S. Childs：Biblical Theology of The Old Testament and New Testaments：Theological Reflection《旧约与新约之圣经神学》，Minneapolis，MN：Fortress Press，1993。

程氏为耶鲁神学院旧约教授，早年以倡导典籍式批判法(canonical criticism)而驰名学界，即强调圣经研究不应只专注于《圣经》未成形或成形中之口传、历史与编纂之过程，而应视《圣经》成形后之典籍规模为圣经研究焦点，从其现今的典籍性来了解其功能。程氏虽为旧约学者，但却致力将其批判理论扩展至新约，本书为其一生研究之结晶，与近年另一旧约学者布格曼(Walter Bruggemann)的《旧约神学》(1997)，是90年代美国圣经神学最重要的代表作。

第四章　宗教学

1.Mircea Eliade：A History of Religious Ideas《宗教观念史》，3 Vols.，Chicago，University of Chicago Press，1978~1985。

伊利亚德(1907~1986)为芝加哥大学前任宗教学教授，他擅长以优雅文笔，糅合文史哲素材来表述深邃的宗教学观念。其名著如《神话与象征》、《永恒回归之神话》，成了六七十年代美国大学的通用教本，将宗教学普及于大学教育中。在伊氏倡导下，宗

教学从以往的“宗教比较学”，蜕变为“宗教历史学”(History-of-Religions)，揭弃了传统式宗教观的抽离比较，转而探究各宗教传统的历史传承，强调在历史脉络下检视宗教观念之生成与含义。

2.Clifford Geertz:The Interpretation of Cultures《文化的诠释》,New York,Basic Books,1973。

基尔斯为当今西方最富盛名的人类学家之一，现任职于普林斯顿大学旁的高等学科研究所。基氏早年研究印尼爪哇之土著。本书为其成名作，他突显人类学的诠释功能，所从事的为人类志学(ethnography)的考察与解释，对象为人类符号行动和意

义系统，总称为文化，由此重新设定文化理论的地位。基氏更以宗教为人类符号行为的重要表述，宗教行为兼具模拟(Model of)与模造(model for)实际的双重功能，由此重燃近代对宗教人类学与宗教社会学的探求。

3.Catherine Bell:Ritual Theory, Ritual Practice《礼仪理论与实践》,Oxford,Oxford University Press,1992。

宗教学的范畴，既非纯然教理的探究，亦非单纯历史教制之比较，更必须涵括宗教礼仪与实践层面。本书为近年美国宗教学界较全面探讨宗教仪式理论(ritual theory)之专著，全书主要采取宗教社会学与人类学之进路，综合提出对宗教仪式行为的诠释，进一步可参作者另一近著《仪式：观点与向度》(Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford, 1997)。

第五章　哲学

1. Arthur O. Lovejoy:The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea 《伟大的存在链：观念史的研究个案》,New York,Harper & Row (1936),1960。

本书为1933年哈佛大学詹姆士哲学讲座之结集。作者提出区分一般哲学史与观念史。前者描述哲学学派与人物之演变,后者探究个别哲学观念的脉络，由此开展了现代英美哲学中的观念史学派(或汉语界称为思想史研究)。书名乃源自英国诗人波普(A. Pope)之名句,表明穷苍万物之秩序性,但此复合秩序观背后至少存有三种基本单元原则:万物均趋向完善,互相联结,并互分为层级。而此三种观念在西方哲学史中的演变进程,便构成了一个观念史的研究个案。

2. Paul Ricoeur:The Symbolism of Evil《恶的象征》,Boston,Beacon Press,1967。

《恶的象征》不单探讨原恶与苦罪之哲学论述,更在现代西方哲学的转接上,具有方法论的革命性意义。书中名句:“象征升华成思维”成为了近年人文学科的臬圭。本书充分代表了吕科尔“绕道而行”(detour)的哲学进路,为要反思基督教原罪与堕落的教义,我们必须绕经作为其外在形式的宗教象征与符号,由此便引进了符号号、语意号与诠释学的方法,结合于哲学与神学的论述。正如吕氏在书末所言:“迷失在批判沙漠的我们,愿意再次得闻呼唤”，而这呼召便是发生在人类活生生经验沉积的神话、象征与文本之中。

3. Richard Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature《哲学和自然之镜》,Princeton,Princeton University Press,1979。

自维根斯坦以降,分析哲学成为了英美哲学的主流,这情况直至近年西欧的新思潮,如诠释学、解构主义与后现代主义,被大量引进英美大学才得以改观。逻辑实证主义的分析哲学的逐渐退幕亦是因其内部的分歧,代表此股反思力量的正是罗蒂的此本名著。本书于1979年首版,立时引起了巨大回响,因罗蒂为分析哲学重镇普林斯顿的教授(后转任于维珍尼亚大学),却对分析哲学进行硬心肠的反省批判,自此以后,罗蒂便日益转向诠释学与文化理论的领域。

第六章 教会史

1.Charles N. Cochrane: Christianity and Classical Culture《基督教与古典文化》,Oxford,Oxford University Press,1940。

本书为古典基督教文化研究的经典著作,其立论之严谨精细,成为了当代英语教会史学界的圭臬。作者结合了古典文化史与基督教史之研究,探讨首四世纪中基督教对古希腊罗马文化的革命性影响。本书区分了上古(antiquity)与古典(classical)文化,详述以基督为宇宙之道的启示观,如何抗衡与取代了古典文化的人观(美德论)与宇宙观(命运说),在此的代表者自然是奥古斯丁,故奥氏被称为古典文化的终结者。

自从麻省理工大学库恩教授(1922~1996)于1962年出版此本名著后,范式或典范(paradigm)成为了20世纪横跨各大科系的最流行学理名词。库恩提出西方科学史乃是由一连串的范式转移所构成,而范式不是模式(model),后者用于示明某一理论或实验的其中一方面,前者则是由定律、模式与设施的综合论述,科学家可持相同范式却用不同模式来诠释同一现象。此外范式之转移(shift)不应被误解为随意之转变(switch),其中仍然是有迹可寻。库恩的范式观广泛地影响了神学史学家,从范式的角度,来鸟瞰奥古斯丁至阿奎那及至现代神学的传承与革命。

2. Arthur Peacocke:Theology For A Scientific Age: Being

and Becoming-Natural, Divine, and Human 《科学时代的神学》,Gifford Lectures,1993;Minneapolis,MN: Fortress Press, 1993。

本书为1993年苏格兰吉福德(Gifford)神学讲座之结集,同年,另一本亦以神学与科学为题的结集为《一位物理学家的信仰》(由J. Polkinghorne主讲)。二位讲者皆为英国剑桥大学科学教授,后皆转受圣职,从事教会工作,并同时从事科研与著述宗教与科学作品。二人其后更组织成立"受封职科学家协会",拥有全球会员约3000人。

3. Langdon Gilkey:Nature, Reality, and the Sacred: The Nexus and Science and Religion 《自然、真实与神圣》,Minneapolis,MN: Fortress Press,1993。

一性与目的性(故亦不断再版;首版翌年再版两次,随后六年再版六次)。本书为吕氏诠释学在英语学界衍播的里程碑,标示诠释学并不囿于诠释"哲学",其最终解读的乃是人及人的言与行,而非只是文本或事件。故此本书所言的人文科学实为德文Geistwissenchaften,不含时下对人文、社会与自然科学的分割,或许此词应译为人文"学科",或直译为"人"的知识学。

3. Edward Said:Orientalism《东方学》,New York,Random House,1978。

乘着中国知识界的"后学"热潮,后殖民主义批判成为了文化理论的新典范,无怪乎有国内学者形容一些文化学刊:"言必

称萨伊德。"萨氏在本书中对"东方"一词进行颠覆性与颠倒性的解释:颠覆是显出其地缘政治的含义,颠倒是将东方学从褒词变为贬义。相对于西方(Occident)的东方(Oriental,包括远东、近东、中东),绝非中立之词,其中带有地理性、政治性、宗教性与文学性的偏见,故此东方主义乃是一种体系性的偏见,而东方学乃是在西学之下的一个学理场与权力场,由此本书便揭橥了过去20年来对西方文化霸权的解构性反思。

第九章 实践神学

1. William James:Varieties of Religious Experience《宗教经验之种种》,Gifford Lectures,1901;New York and London,

Penguin Books,1982。

此本是广为中国学界忽略的詹姆士(1842~1910)名著,有助于我们更全面了解英美的实证主义与詹姆士研究的脉络。此书表明了詹姆士实证主义以外的另一思想源流——经验主义,在宗教研究上,詹氏固然以实证观点来考察宗教现象的功用与结果,但他亦同时强调宗教经验为一种不可约减之多元现象,故我们必须细心观察宗教经验之种种,避免还原主义式的定义。本书为詹氏1901年于苏格兰吉福德(Gifford)神学讲座之结集,揭櫫了后世宗教心理学、多元主义与神秘主义之研究。

2. Gustavo Gutierrez:A Theology of Liberation 《解放神学》,New York,Orbis Books,1988。

顾蒂莱斯为秘鲁天主教神学家,本书自1971年面世(1973年英译本)以来,旋即引起广泛注意,此后顾氏即被公认为南美解放神学的奠基人物,更享有解放神学之父的美誉。本书的贡献有三:首先提出解放神学应先为传统神学之解放,必先将神学从传统之桎梏释放出来才能与民众同甘共苦。其次,顾氏提出以实践(praxis)作为神学之方法,由此引出以实践塑造理论的路线。第三,本书提出以南美洲社群作为神学之处境,由此开展了当代南美解放神学的运动。

3. Don Browning:A Fundamental Practical Theology《基础性之实践神学》,Minneapolis,MN: Fortress,1996。

作者为芝加哥大学神学院实践神学教授,主授宗教心理学、伦理学与教牧学。本书为其多年来不遗余力推动实践神学运动的心得成果,他提出基督教神学不是从理论至实践的单线进程,而是从实践至理论再回归实践的循环进路,为实践神学设定理

论基础。布氏更提出神学四分法：描述神学、历史神学、系统神学与策略性实践神学。本书为首部以英语创作，具完备学理之实践神学著作，确立此学科日后发展之基准。

第十章　教义学

1. John Macquarrie：Principles of Christian Theology《基督教神学原理》（修订本），London，SCM Press，1977。

麦奎利教授为退休自牛津大学之英国神学家，其著作特色为文笔优雅，条理清晰，融会贯通，具有典型英国学风。他是海德

格尔《存在与时间》的英译者，其神学亦深受海氏的存在性与诠释式进路影响。本书与《20世纪西方宗教思潮》同为麦氏的名著。麦氏于开首提出神学的六项建构因素：经验、启示、圣经、传统、文化与理性，并以现象描述、诠释与应用为其神学方法论，由此充分表现了作者兼容并蓄，集各家大成的神学风格。

2. Carl Braaten and Robert Jenson编：Christian Dogmatics《基督教教义学》，2 Vols.，Minneapolis，MN：Fortress Press，1984。

《基督教教义学》由六位信义宗神学教授执笔，除一位来自德国外，其余五位均任教于美国芝加哥及明尼苏达州信义宗神学院。故本书作者均强调其作为教会神学家的身份，而其写作对象为一般信徒、神学生与教牧人员。六位作者毫不讳言他们之间

的差异，但因着同属信义宗传统，故是和而不同。本书每章之教义由一位作者单独撰写，借此反映神学多元化的处境，但亦因此而无法建构成为真正的系统性神学。

3. Francis Fiorenza and John Galvin编：Systematic Theology：Roman Catholic Perspectives《系统神学：天主教观点》，2 Vols.，Minneapolis，MN：Fortress Press，1991。

本书代表美国天主教神学界尝试总结、陈述与前瞻第二届梵蒂岗大公会议(1962~1965)之后的天主教神学的体系。全套由多位当今最重要的美国天主教神学家执笔：哈佛神学院F. Fiorenza撰神学方法论、华盛顿天主教大学J. Galvin评基督论，芝加哥大学特雷西（D. Tracy）撰上帝论，纽约复旦大学之A. Dulles撰启示论与E.A. Johnson评马利亚论。但因为本书所采取之集体写作文集形式，依然只能呈现其多元性而非体系性。

第十一章 伦理学

1. Irish Murdoch：Metaphysics as a Guide to Morals《作为道德指引之形而上学》，Gifford Lectures，1982；New York and London，Penguin Press，1992。

梅度为英国著名小说家与伦理哲学家，曾任教牛津大学，本书为她于1982年吉福德神学讲座的结集。梅氏的伦理哲学，别树一帜，正如本书名所示，她倡导以"形而上学作为道德的指引"，此立场固然与现今一般的英美道德哲学大相径庭。梅度认为道德学必然是以善为鹄的，她极力抗衡相对主义、经验主义与虚无主义，另一方面，她亦努力将文学隐喻、小说形式与各种意象溶

合于其哲学论说，为抽象言说附上新衣。

2. Alistair MacIntyre: After Virtue: A Study of Moral Theory《寻索美德：道德理论之探究》，第2版，Notre Dame，In: University of Notre Dame Press，1984。

代表英美道德哲学之美德学派的麦基泰，原为英国学者，后移美先后任教于波士顿大学与圣母院大学。《寻索美德》为麦氏成名作，书中提出道德哲学既不本于形而上学，亦不应囿于哲学流派(目的论或义务论)，而是应考察具体与可仿效之美德，美德既流传于历史，记载于文本，故麦氏之美德论与历史论证及文本诠释有着密切关系。麦氏曾被邀于1988年主讲吉福德神学讲座，

后结集成书：《三种对立之道德论：百科全书派、系谱派与传统派》(圣母院大学出版，1990)。

3. Paul Ricoeur: One Self as Another 《作为他者的自身》，Gifford Lectures，1986；Chicago，University of Chicago Press，1992。

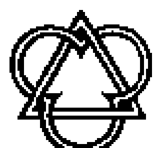
本书标志了吕科尔诠释哲学的伦理学转向 (ethical turn)。从文本的诠释扩展至自我个体的诠释，从诠释原理过渡至诠释者的自我了解与诠释的责任伦理。本书以语意学与用语学的进路，来重构与调解两种不同的自我观：个人内在的同一性(本于固定的性格)，与对外身份的一致性(本于持久的信用)。前者重个体性，后者重群体性。吕氏提出以"作为自身的他者"——一种关系性的自我观，来整合两者，并进一步调解伦理学上亚里士多

德的目的论与康德的义务论之间的矛盾。本书为1986年苏格兰吉福德神学讲座与德国慕尼克大学谢林讲座结集。

第十二章　基础神学

1. Bernard Lonergan, S.J.:Method in Theology《神学方法论》,New York,Herder & Herder,1972。

洛尼根运用其《洞察力》的知识论,所发展出的《神学方法论》,是迄今天主教神学中最富原创性与体系性的立论。传统神学所划分的科目(field)与科界(subject),科目如旧约研究(再细分为五经、先知、诗歌文学等),科界如闪族语言学、考古历史学、近东宗教学等。这些课程的分科在现代性知识体系的倍化与细分中,已日益失效。故洛氏在本书中提出八种"专门功能化"(functional specialization):研究、诠释、历史、辩证、基础、教义、系统、传通,借此重新为神学做出百科综合式的定位。洛氏以其知识论的功能来取代传统神学科目的划分,其成果故可争议,但就其洞察力而言,已可媲美更正教之施莱尔马赫。



2. David Tracy:The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism《类比的想像:基督教神学与多元主义文化》,New York,Crossroad,1981。

芝加哥大学神学院特雷西教授在本书中所要解决的问题,正如副题所示,乃"基督教神学与多元主义文化"之间的关系。他以宗教社会学的进路,重新构想神学的分科与空间,提出以大学、教会与社会的三种公众空间,来定位基础神学、系统神学与实践神学三者的分工。本书下半部提出基督教神学

者的神学研究论著(迄今为止,可供选列的不多),在结构上与本书论题相应,共分12部分。

同德语文献的选辑意图一样,本书目是为大学文科学生而不是为神学院学生提供研究神学的参考书(这方面的中文参考书可参台湾神学院院长林鸿信博士著《神学人中文书目》),但选择的主观性是不可避免的。"读书期于明理,明理归于致用"(张之洞)。神学研究的"明理"在明基督身上的信理,"致用"在思想文化的效用:可以"考古"(基督教思想历史研究)、可以"经世"(参与当代的社会文化批评)、可以"治身心"(信仰实践的反省)。"明理"和"致用"都有一个文化处境的问题。所以,本书目与德语文献书目难免有些不同。首先,我必须顾及到汉语的文化和学术状况,因此,哪些书是相关主题的基本读物,我的理解与本书作者不尽相同,例如,我必须开列西方古典语文学方面的书,对于西方读者就没有这个必要。哲学是神学研究的基础,我在这方面选列的书目较多(尽管只能尽量限于与基督教神学研究有关的),而且包括了中国哲学的一些基本读物。再有,宗教社会理论是当今的显学之一,艾伯林提供这一方面文献不足,我在宗教学的论题之下作了补充。教义史和神学思想史方面的文献,本书作者也提供得相当少,我在教义学的文献中作了补充。最后、但并非不重要的是,本书成书于60年代,近30年来,思想学术的状况已经发生了不少的变化,本书目力图反映当今的思想学术语境及其问题。

第一章　神学的整体

1.汉斯·昆:《论基督徒》(上、下),杨德友译,台北,光启出版

社,1993/北京,三联书店,1995

本书被誉为"当代神学大全",结合现代的社会和文化问题讨论基督宗教的基本信理。作者是天主教神学家,但持普世神学的立场,并非天主教神学概论。

2.特洛尔奇:《基督教理论与现代》,刘小枫编,朱雁冰、刘宗坤、李承言译,香港,汉语基督教文化研究所,1998

作者是新教自由派的理论代表,提出了神学现代化的主张。本书收集了作者论述基督教理论的方法、基本论题以及有关基督教的文化理论、社会理论和政治理论的论文。

3.卡尔·巴特:《〈罗马书〉释义》,魏育青译,香港,汉语基督

教文化研究所,1998

本书是二三十年代在欧美思想文化界引起思想震动的神学著作,以传统的神学论述方式(释经方式)表达神学思想和基督信仰,坚持神学具有启示品质,而非现代人文学科中的一种。

4.莫尔特曼:《被钉十字架的上帝》,阮炜译,香港,卓越书楼,1994/上海,三联书店,1996

本书写作背景是60年代的社会批判理论思潮,作者是当代新教神学家,力图使基督神学具有社会批判的效能,重新探讨神学的基础和性质。

5.刘小枫:《走向十字架上的真理》,香港,三联书店,1990/上海,三联书店,增订本,1994

本书从汉语思想文化语境出发,评述当代12位基督教思想

家的思想,不带教派色彩,有较广的涵盖面,涉及天主教、新教神学家和教会外的基督教思想家。

第二章 《新约》学

1.郭培尔:《新约神学》(上、下),古乐人译,香港,种籽出版社,1991

作者是德国新教的新约神学家,本书是德国大学基础丛书中的一种,德语国家的大学通常采用的新约神学教材,材料丰富,论述详尽。

2.廖上信:《人子之谜》,台北,永远出版社,1984

本书是中国新约学者论述新约神学专题的著述,对新约神学的现代研究进展和论争的问题有较详的评述。

3.科西多夫斯基:《新约的传说》,张会森译,黑龙江,人民出版社,1992

作者是波兰人文学家,本书从人文学角度概述新约,可了解教会外的新约研究的立场、方法和观点。

第三章 《旧约》学

1.Artur Weiser:《韦氏旧约导论》,古乐人译,香港,道声出版社,1967/1985

本书用现代的文献批评方法研究旧约神学,成书年代较早(40年代),但仍是现有的关于旧约神学的译著中最好的旧约神学基本教材。

本书从哲学、心理学、人类学角度讨论比较宗教学，描述了这门学科的历史发展，但过于浮泛。

3.伯格：《神圣的帷幕》，高师宁译，上海，人民出版社，1990

作者是宗教社会理论的重要代表之一，本书是其代表作，讨论现代社会中的宗教问题。

4.奥戴：《宗教社会学》，刘润丰译，北京，中国社会科学出版社，1986

本书是实证社会学派的宗教社会学的基本论著，论述明晰、全面。

5.阿隆：《社会学主要思潮》，葛智强等译，上海，译文出版社，1985

社会理论是现代学术的重心之一，本书是社会思想史的经典著作。

6.韦伯：《宗教社会学》，简惠美译，台北，桂冠出版社，1989

作者是现代社会学的经典作家，本书是其比较宗教理论的论著。

7.西美尔：《现代人与宗教》，刘小枫编，曹卫东等译，香港，汉语基督教文化研究所，1997

作者是文化社会学的经典作家、文化思想家，本书是其有关宗教的论述汇集。

8.卢克曼：《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》，覃方明译，香港，汉语基督教文化研究所，1995

作者是现象学派社会理论的代表之一，本书是其宗教社会理论的代表论著。

第五章　哲学

1.策勒尔:《古希腊哲学史纲》,翁绍军译,山东,人民出版社,1992

希腊哲学(尤其柏拉图和亚里士多德的哲学)是基督教神学的理论基础,神学研究必须具备希腊哲学的基本知识,本书是权威性的希腊哲学简史。

2.Maurice De Wulf:《中古哲学与文明》,庆泽彭译,台北,商

务印书馆,1962

西方中古世纪是基督教的世纪,本书对中古思想与制度的论述扼要而又全面。

3.古列维奇:《中世纪文化范畴》,浙江,人民出版社,1992

研究中世纪神学必须具备相关的文化学史方面的知识,本书是很有价值的参考书。

4.王晓朝:《晚期帝国与基督教》,北京,东方出版社,1997

本书是中国学者研究基督教与罗马文化融合过程的论著,对教父思想有独到的分析,而且与中国的基督教历史做了比较,颇有参考价值。

5.艾耶尔:《语言、逻辑、真理》,上海,译文出版社,1984

本书是分析哲学的基本读物,比较通俗,对于认识英语世界

的现代神学有帮助。

6.加达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海,译文出版社,1994

作者是解释学哲学的代表之一，本书可作为解释学的入门读物,作为研究解释学神学的基础。

7.吉尔比:《经院辩证法》,王路译,上海,三联书店,1998

本书结合托马斯·阿奎那的神学思想论述了形式逻辑的基本内容,集趣味性、思辨性、神学和社会思想性于一体。

8.巴斯摩尔:《哲学百年》,洪汉鼎译,北京,商务印书馆,1996

本书是一部简明、清晰且不乏独到见解的近代哲学史。

9.阿德勒:《哲学的误区》,汪关盛等译,上海,人民出版社,1992

本书讨论了十个哲学基本问题，对于培养哲学的感觉有帮助。

10.E. Gilson:《西洋思想发展史》,陈俊晖译,台北,水牛出版社,1988/1997

作者是中世纪哲学史和早期基督教哲学史的权威学者,本书从中世纪的哲学问题出发,讨论近代哲学的发展。

11.利奇蒙德:《神学与形而上学》,朱代强、孙善玲译,四川,人民出版社,1990

本书分别讨论了欧陆哲学与英语哲学传统思考神学与形而上学的关系的不同方式。

12.麦奎利:《神学的语言与逻辑》,钟庆译,四川,人民出版社,1992

作者是当代基督教哲学的大师,从哲学角度(而不是语言哲学角度)讨论了神学的语言问题。

13.怀德海:《宗教的创生》,蔡坤鸿译,台北,桂冠出版社,1995

作者是当代重要的英语哲学家,本书是关于宗教的讲演集。

14.Karen Armstrong:《神的历史》,蔡昌雄译,台北,立绪出版社,1996

本书从比较宗教文化哲学的角度讨论了犹太教、基督教、伊斯兰教的上帝观。

15.海德格尔、奥特等著:《海德格尔与神学》,刘小枫编,孙

周兴等译,香港,汉语基督教文化研究所,1998

海德格尔哲学对现代神学思想影响很大,本书是论文集,辑录了讨论海德格尔哲学与现代神学的关系的基本文献。

16.陈荣捷:《现代中国的宗教趋势》,廖世德译,台北,文殊出版社,1987

作者是当代中国哲学家写的论述中国儒教、佛教、民间宗教伊斯兰教的论著,提出文人宗教与平民宗教的区分。

17.劳思光:《中国文化要义》,香港,中文大学出版社,1998

本书作者是当代中国著名哲学家,本书从哲学、政治思想与制度、社会结构与权力、宗教和经济生活等方面讨论中国文化。

18.王葆玹:《今古文学新论》,北京,中国社会科学出版社,1998

本书是近年来论述儒家经学的形成和源流的力作，可与基督教经学(圣经学)比较研读。

19.刘翔:《中国古代价值观念诠译学》,上海,三联书店,1995

本书从中国古文字学角度分析中国古代思想的一些基本语词的形成,可作为中国古代语文学方面的书来读。

20.韦伯:《儒教与道教》,北京,商务印书馆,1996

本书从社会理论角度论述中国的宗教,见解独到。

21. 拉纳:《圣言的倾听者》，朱雁冰译，香港，三联书店，1994/北京,三联书店,1994

作者是现代天主教神学大师,本书是其宗教哲学的纲要,较艰深,需有相当的西方中古和现代哲学基础。

22.舍勒:《死、永生、上帝》,孙周兴译,香港,汉语基督教文化研究所,1996

作者是现代重要的思想家,现象学哲学的代表之一,本书是其现象学的宗教哲学的代表作。

23.希克:《宗教哲学》,何光沪译,北京,三联书店,1988

本书是著名宗教哲学家希克的宗教哲学的概述。

24.柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝》,杨德友译,北京,三联书店,1997

作者是波兰哲学家,从哲学角度讨论神学基本问题,富有思辨性,译文有的地方欠佳。

第六章　教会史

1.穆尔:《基督教简史》,北京,商务印书馆,1986

本书的特色是简洁、扼要，偏重对基督教教理的历史描述。

2.沃尔克:《基督教会史》，孙善玲、段琦译，北京，中国社会科学出版社，1991

这本权威性的基督教史提供了基督教会及教义的历史描述。

3.林赛:《宗教改革史》(上卷)，孔祥民译，北京，商务印书馆，1992

本书对新教的历史形成和发展论述详实，是新教历史的权威性著作。

4. 徐怀启:《古代基督教史》，华东师范大学出版社，1988/1997

作者是著名中国新教神学家，本书描述了基督教形成初期的历史，浅白、明晰，特别适合作为中国学生的入门书。

5.顾卫民:《基督教与近代中国社会》，上海，人民出版社，1996

本书是中国基督教简史，论述较为周详，偏重历史学的描述。

6.吴利民:《基督教与现代中国社会》，香港，基督教文艺出版社，1975

本书是现代中国基督教教会思想简史。

第七章　自然科学与精神科学

1.道森:《宗教与西方文化的兴起》，长川某译，四川，人民出版社，1989

本书对基督教与西方文化的历史关系有较为清晰的论述。

2.霍伊卡:《宗教与科学》,阮炜等译,四川,人民出版社,1993

本书是讨论基督教与科学的经典性论著,材料丰富,论述详实。

3.洛维特:《世界历史与救赎历史》,李秋零、田薇译,香港,汉语基督教文化研究所,1997

作者是著名思想史家,本书是关于近代历史哲学与犹太—基督教的关系的经典论著。

4.利科:《恶的象征》,翁绍军译,台北,桂冠出版社,1995

本书是解释学的宗教哲学的重要著作,对基督教思想的一些重要论题有独到的论述。

5.劳特:《陀思妥耶夫斯基哲学》,沈真译,北京,东方出版社,1996

本书对陀思妥耶夫斯基的基督教思想作了全面系统的论述。

6.赖贤宗:《康德、费希特和青年黑格尔论伦理神学》,台北,桂冠出版社,1998

本书是中国学者研究德国古典哲学中的神学问题的专著,对了解德国古典哲学与神学的关系有帮助。

第八章 人文科学

1.利科:《诠释的冲突》,林宏涛译,台北,使者出版社,1990

本书是解释学哲学的重要著作,但中译文欠佳,艰涩难读。

2.Reuben Fine:《精神分析学的过去和未来》,傅铿译,上海,学林出版社,1988

弗洛伊德的精神分析学说对20世纪的人文科学影响巨大，本书介绍了精神分析学说的基本概念和作为一种思想学派的发展历史。

3.马丁·杰:《法兰克福学派史》,单世联译,广东,人民出版社,1997

“法兰克福学派”是现代思想文化史上的重要流派,对当代政治神学有影响,本书是“法兰克福学派”思想史的权威著作。

4.Wuthnow等:《文化分析》,李卫民、闻则思译,上海,人民出版社,1990

本书原是美国大学的文化理论教材，论述了当代文化理论

的四种理论模式,对了解当代文化理论很有用。

5.Quentin Skinner编:《人文科学中大理论的复归》,王绍光、张京媛译,香港,社会理论出版社,1991

本书简扼、清晰地评述了60年代以来西方思想界提出大理论的主要人物的思想。

6. S. Best/D. Kellner:《后现代理论:批判与质疑》,朱元鸿译,台北,巨流出版社,1994

本书是美国大学的文化理论教材，对后现代理论有清晰的分析和述评。

7.哈贝马斯等:《文化认同与公共性》,汪晖、陈燕谷编,北京,三联书店,1998

本书是90年代文化思想界关注的重大问题之一“文化认同

与公共性"的论文集,对了解与公共神学相关的问题有帮助。

8.潘能伯格:《人是什么?——从神学看当代人类学》,李秋零、田薇译,香港,汉语基督教文化研究所,1994

作者是当代著名新教神学家,本书从神学角度与现代人文科学理论对话。

9.刘以唤:《希腊语与希腊文化》,黑龙江,人民出版社,1989

西方古典语文学是西方人文学的基础,本书结合希腊文化介绍古希腊语的基本知识,可惜印制极差。

10.谢大任:《拉丁语自学读本》,上海,外语教学出版社,1989

拉丁语是研究中古神学和现代神学的语文基础,本书可作为自学教材。

第九章 实践神学

1.欧近安:《天主教灵修学史》,宋兰友译,香港,生命意义出版社,1991

灵修是基督宗教实践生活的主要部分,读书提供了灵修学说的历史描述,译文用天主教术语,不熟悉的读者阅读会有困难。

2.鲍柯编:《宗教与意识形态》,方震译,四川,人民出版社,1992

本书是英美大学的"信仰与意识形态"课程教材,含经典著作选,实践神学涉及现代社会问题,对此有较好的帮助。

3.汉斯·昆:《教会发微》,田永正译,台北,光启出版社,1976

实践神学与教会的组织和生活关系密切,本书对教会历史及其问题有全面的论述,但译文欠佳。

4.蒂利希:《政治期待》,徐钧尧译,四川,人民出版社,1989

作者是现代新教神学的重要思想家，本书收集了作者论述基督教政治理论的论文。

5.默茨：《历史与社会中的信仰》，朱雁冰译，香港，三联书店，1994/北京，三联书店，1996

作者是当代天主教神学的重要思想家，政治神学的代表人物，本书是其政治神学的主要著作。

6.弗里德里希：《超验正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，北京，三联书店，1997

本书简明扼要地论述了现代自由主义宪政制度的价值理念基础与基督教思想的关系。

7.伯曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京，三联书店，1992

作者是当代著名法律思想史家，本书简明扼要地论述了基督教与西方法律制度的关系。

8.诺瓦克：《资本主义社会与民主精神》，刘军宁等译，北京，中国国际文化出版社，1993

本书是天主教神学家写的有关资本主义经济和政治制度的专著，对了解神学与经济、政治问题有帮助。

第十章　教义学

1.卡尔·巴特：《教会教义学》（精选本），戈尔维策选编，何亚将、朱雁冰译，香港，三联书店，1997/北京，三联书店，1998

9.林贝克:《教义的本质——后自由主义时代中的宗教及神学》,王志成译,香港,汉语基督教文化研究所,1997

本书从多元文化和多元宗教的问题出发讨论基督教的教义学问题。

第十一章　伦理学

1.诺兰等:《伦理学与现实生活》,姚新中等译,华夏出版社,1988

本书结合现代社会生活的各种问题讨论伦理学，可作为研究伦理神学的必要的基本伦理学入门书。

2.尼布尔:《基督教伦理学诠释》,关胜渝、徐文博译,台北,桂冠出版社,1992

作者是文化神学的重要代表，本书对基督教伦理有独到的论述,但中译文欠佳。

3.弗莱切:《境遇伦理学》,程立显译,北京,中国社会科学出版社,1989

本书是当代基督教伦理学的一种独特解释。

4.坎默:《基督教伦理学》,王苏平译,北京,中国社会科学出版社,1994

本书可以作为基督教伦理学的教科书，对基督教伦理学有全面的介绍。

5.麦金太尔:《道德的三种观点》,万俊人等译,北京,中国社